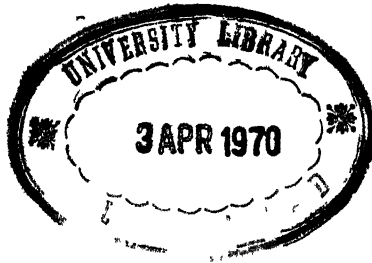


हिन्दी-काव्य और अरविन्द-दर्शन

डॉ० प्रतापसिंह चौहान एम० ए०, पी-एच० डी०



युगवाणी



प्रकाशन

युगवाणी प्रकाशन

युगवाणी प्रकाशन, कानपुर

मूल्य :
पन्द्रह रुपये केवल

पुस्तक : हिन्दी-काव्य और अरविन्द-दर्शन
लेखक : डा० प्रतापसिंह चौहान एम. ए., पी-एच. डी.
प्रकाशक : युगवाणी प्रकाशन,
१०७/६६ झाहरनगर, कानपुर
मुद्रक : अनुपम प्रेस, चन्द्रिका देवी रोड, कानपुर

आदरणीय डॉ० भगीरथ मिश्र
अध्यक्ष, हिन्दी-विभाग, पूना विश्वविद्यालय
को
सादर समर्पित

प्राकथन

भारतीय वाङ्मय के सम्यक् अध्ययन से मुझे ऐसा प्रतीत हुआ कि वह विचार की एक ऐसी अविभाज्य श्रृंखला में अनुस्यूत है कि जिसे पृथक्-रूप से देखने से उसकी मौलिकता एवं प्रवाह अविकल नहीं रह सकते। धर्म, अर्थ, व्याकरण, साहित्य, वैद्यक, ज्योतिष, योग, तंत्र तथा ललित कला आदि सभी के रूप की चरमावस्था को ब्रह्म के रूप में देखने अथवा उन्हें ब्रह्म तक पहुँचाने का अदम्य प्रयास दृष्टिगोचर होता है। इससे मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि जगत् के समग्र विश्व को ब्रह्म के रूप में देखने अथवा उसे चरम तक पहुँचाने का यह प्रयास जहाँ एक ओर सत्य के साक्षात्कार की उद्घोषणा करता है, वहीं वह समग्र विश्व की मौलिक एकता का भी परिचायक है। इन दोनों बातों का ऋजू-सबध दर्शन से सहज ही जोड़ा जा सकता है, अर्थात् ये दोनों विषय अत्यन्त प्राचीनकाल से दर्शन के परिवेश में परिगणित होते रहे हैं। इस प्रबध में अरविन्द दर्शन के सम्बन्ध और परिवेश में आधुनिक हिन्दी-काव्य के अध्ययन की चेष्टा उसी वरिष्ठ परम्परा के अन्तर्गत मानी जानी चाहिये। यही इस प्रबध की उपयोगिता है।

इस प्रबध की उपलब्धि के विषय में भी संक्षेप में विचार कर लेना अप्रासंगिक न होगा। आधुनिक कवियों के काव्य का अध्ययन करते समय मुझे कुछ ऐसे विचार-सूत्र उपलब्ध हुये हैं, जिनका सबध प्राचीन दार्शनिक मान्यताओं से, आसानी से, जोड़ा जा सकता है। विशेषरूप से छायावादी कवियों के काव्य में अनेक दार्शनिक सिद्धान्तों का सन्निवेश दृष्टिगोचर होता है। इस अध्ययन में मुझे कहीं तो इस दार्शनिक-धारा का अबाध प्रवाह मिला है और कहीं उसकी धारा मन्द होती हुई दृष्टिगोचर हुई है। किन्तु, वह अपने अबाध और मन्द प्रवाह में वैचारिकता को पुरस्सर करती गयी है; धरती और मानव की समस्याओं का निदान करती गयी है। छाया काल में उसने मानवता के सकट का निदान कभी अद्वैत दर्शन, कभी विशिष्टाद्वैत दर्शन, कभी प्रत्यभिज्ञा दर्शन तो कभी द्वैत दर्शन के सिद्धान्तों के अन्तर्गत देखा;

प्रगतिकाल में वह मार्क्स की विचारधारा से अत्यधिक प्रभावित हुई। अब उसकी एक क्षीण तरंग श्री अरविन्द-दर्शन का सस्पर्श करने लगी है। मुझे वह दिन दूर नहीं लगता, जब हिन्दी-काव्य श्री अरविन्द-दर्शन से पूर्णतया आविष्ट हो जायगा। ऐसा इसलिए नहीं होगा कि उसे किसी दार्शनिक प्रक्रिया के प्रति पूर्णरूप से समर्पित हो जाना आवश्यक है, वरन् ऐसा इसलिये होगा कि अरविन्द-दर्शन ऐहिक और पारलौकिक समस्याओं के लिए एक सन्तुलित दृष्टिकोण उपस्थित करता है और दर्शन तथा काव्य दोनों का चरम लक्ष्य परमानन्द की उपलब्धि है। अतएव, आधुनिक हिन्दी काव्य पर श्री अरविन्द-दर्शन के प्रभाव का अध्ययन इस प्रबन्ध की सब से बड़ी उपलब्धि मानी जानी चाहिये। इस विषय का इतना विस्तृत तथा इतना सम्यक् अध्ययन हिन्दी-साहित्य के अन्तर्गत इसके पूर्व प्रस्तुत नहीं किया गया। इस प्रबन्ध को आठ अध्यायों में विभक्त किया गया है तथा उपसंहार में उसकी सभावनाओं पर प्रकाश डाला गया है।

मैं प्रबन्ध के लेखन में कितना सफल हुआ हूँ, इसका निर्णय तो सुधीजन ही करेंगे। इस प्रबन्ध के लिखने में जिन गुरुजनों और मित्रों की अहेतुकी सहायता मिली है, उनके प्रति आभार प्रकट करना औपचारिकता मात्र होगी, क्योंकि मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि 'आभार-प्रदर्शन' द्वारा श्रद्धा-स्नेह का वह शाश्वत धागा टूट जायगा, जिसमें बधा हुआ मैं आनन्द और गर्व का अनुभव करता रहा हूँ। अतएव इस स्थल पर उनके नाम-स्मरण द्वारा ही सन्तोष कर रहा हूँ।

परमादरणीय डा० भगीरथ मिश्र, अध्यक्ष हिन्दी-विभाग, पूना विश्व विद्यालय के निर्देशन में यह प्रबन्ध लिखा गया है, उनके सुझावों और अन्य प्रकार की अमूल्य सहायताओं से मैं अतिशय लाभान्वित हुआ हूँ। आदरणीय डा० जगदेवसिंह को दर्शन-शास्त्र का महासागर कहा जाय तो अत्युक्ति न होगी। अरविन्द-दर्शन को समझने तथा साहित्य-सौन्दर्य की सूक्ष्मताओं के अध्ययन में तो मुझे उनसे सहायता मिली ही है, साथ ही उनके विशाल पुस्तकालय का भी मैंने उपयोग किया है। प्रोफेसर सतप्रसाद सिंह (अध्यक्ष, अग्रेजी विभाग डी० ए० वी० कालेज, कानपुर) की अहेतुकी कृपा के कारण मुझे डी० ए० वी० कालेज के पुस्तकालय से जो सहायता प्राप्त हुई है उसके लिए मैं उनका हृदय से अनुगृहीत हूँ।

हिन्दी के मूर्धन्य समीक्षक सागर विश्वविद्यालय के हिन्दी विभाग के अध्यक्ष आदरणीय आचार्य नन्ददुलारे वाजपेयी के सुझावों से मैं केवल लाभान्वित ही नहीं हुआ हूँ, वरन् उन्होंने अतिशय कृपा करके इस प्रबन्ध का आद्यन्त अवलोकन भी किया है।

इन गुरुजनो के अतिरिक्त उन मित्रो के नाम को भी भुलाया नहीं जा सकता, जो अपने सुझावों तथा अन्य सहायताओं के लिए सदैव प्रसन्न वदन तत्पर रहे हैं। उनमें चिर-स्मरणीय रहेंगे डा० रामसुरेश त्रिपाठी, रीडर, संस्कृत-विभाग, अलीगढ़ विश्वविद्यालय; डा० लक्ष्मी नारायण शर्मा, अध्यक्ष संस्कृत-विभाग, युवराज दत्त कालेज लखीमपुर, खीरी तथा डा० जगदीश नारायण त्रिपाठी, अध्यक्ष हिन्दी-विभाग डी० एन० कालेज, फतेहगढ़।

समाजशास्त्र के ख्यातनामा लेखक श्री चम्भूरत्न त्रिपाठी का सहयोग प्रस्तुत ग्रन्थ के लेखन-प्रकाशन में आद्यन्त रहा है; किन्तु अभिन्न हृदय-नैकट्य के कारण धन्यवादादि की औपचारिकता अनपेक्षित प्रतीत होती है।

१ जुलाई १९६५
युवराजदत्त कालेज
लखीमपुर(खीरी) }

—प्रतापसिंह चौहान

विषय-सूची



१. परम्परागत दार्शनिक पृष्ठभूमि और अरविन्द-दर्शन

पर उसका प्रभाव	१
अरविन्द-दर्शन को प्रभावित करने वाले भारतीय सिद्धान्तों का संक्षिप्त परिचय	१
वैदिक दर्शन	१
ब्राह्मण तथा आरण्यक	५
उपनिषदों में दार्शनिक विचार	९
गीता-दर्शन	१२
मीमांसा-दर्शन (पूर्व तथा उत्तर)	१६
सांख्य-दर्शन	१६
योग-दर्शन	२५
काश्मीरीय शैवदर्शन	३२
जैन-दर्शन	३७
बौद्ध-दर्शन	३९
श्री अरविन्द की दार्शनिक मान्यताएं	४१
ब्रह्म और परम चेतना का स्वरूप	४१
जीव का स्वरूप	४३

जगत् का स्वरूप	४६
ब्रह्म, जीव और जगत् का पारस्परिक सम्बन्ध	४७
२. अरविन्द की काव्य-सम्बन्धी मान्यता	५७
प्रारम्भिक—कला और काव्य	५७
अरविन्द के अनुसार काव्य की परिभाषा	६५
श्री अरविन्द की परिभाषा से तुलना	७२
अभिनव गुप्त पादाचार्य और श्री अरविन्द	७४
वर्द्ध-सवर्थ और श्री अरविन्द	७६
रवीन्द्रनाथ ठाकुर और श्री अरविन्द	७६
अरविन्द की काव्य-परिभाषा के विशिष्ट अंगों की व्याख्या	७८
श्री अरविन्द के काव्य-सम्बन्धी अन्य विचार	७९
कविता का क्षेत्र तथा उसका उद्देश्य	८०
काव्य में कल्पना-तत्व और श्री अरविन्द	८३
काव्य तथा अन्य कलाएं	८५
संस्कृति, चिन्तन और काव्य का सम्बन्ध	८९
काव्य में यथार्थ और आदर्श की अवस्थिति	९०
काव्य में रस और श्री अरविन्द	९४
काव्य और दर्शन	९५
श्री अरविन्द के अनुसार सर्वोत्कृष्ट काव्य मात्र	९८
काव्य में आनन्द और सौन्दर्य का अविभाज्य सम्बन्ध	१००
कविता और शब्द-योजना	१०१
कविता और छन्द	१०४
अमर और स्थायी काव्य तथा श्री अरविन्द	१०७
श्री अरविन्द को नूतन दार्शनिक स्थापना और कविता	१०८
३. छायावादी काव्य और दर्शन	११०
प्रसाद का काव्य-दर्शन	१११
कामायनी और प्रसाद जी की दार्शनिक मान्यता	१११
प्रत्यभिज्ञा दर्शन	१११
नियतिवाद	११३
अभेदवाद और आभासवाद	११४

प्रत्यभिज्ञादर्शन का आनन्दवाद और कामायनी	११६
बौद्धदर्शन (दुःखवाद)	११७
क्षणिकवाद	११७
कहना	११८
परमाणुवाद और प्रसाद जी	११६
भौतिकवाद और प्रसाद पर उसका प्रभाव	१२०
सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला' का काव्य और दर्शन	१२१
'निराला' जी पर मार्क्स-दर्शन का प्रभाव	१२३
महादेवी वर्मा का काव्य और दर्शन	१२५
अरविन्द-दर्शन और छायावादी काव्य	१२७
४. श्री अरविन्द की कविता और उसमें प्रतीक-योजना	१२८
श्री अरविन्द के काव्य-विषय	१२८
श्री अरविन्द के काव्य-सिद्धान्त	१२९
श्री अरविन्द का महाकाव्य 'सावित्री'	१३१
श्री अरविन्द के काव्य में प्रतीक-योजना	१४२
श्री अरविन्द की अन्तिम रचनाएँ और आध्यात्मिक उपलब्धियों का अंकन	१४७
५. पंत के काव्य में व्याप्त विचारधारा और अरविन्द-दर्शन का उस पर प्रभाव	१५२
पंत का प्रारम्भिक काव्य और उनकी विचार-सरणि	१५२
पंत जी के मध्ययुगीन काव्य की विचारधारा	१६३
पंत जी की रचनाओं का तृतीय चरण अथवा उनका अधुनातन काव्य और अरविन्द-दर्शन	१८०
६. उत्तर छायावादी-काव्य पर अरविन्द-दर्शन का प्रभाव	२३२
विद्यावती 'कोकिल' की रचनाएँ और अरविन्द-दर्शन	२३३
श्री आरसीप्रसाद सिंह की रचनाओं में अरविन्द-दर्शन का प्रभाव	२६५

श्री आरसीप्रसाद सिंह की अन्य रचनाओं पर अरविन्द-दर्शन का प्रभाव	२७३
अनुवाद कार्य	२७९
गोपालदास 'नीरज' द्वारा अनूदित श्री अरविन्द की रचनाएँ	२७६
श्रीमती विद्यावती 'कोकिल' द्वारा श्री अरविन्द-की कविताओं का अनुवाद	२८१

७. हिन्दी की मानववादी काव्य-धारा और अरविन्द-दर्शन २८६

मानव और प्राचीन काव्य (पृष्ठभूमि के रूप में)	२८६
प्राचीन हिन्दी-काव्य और मानव	२८७
सन्त कबीर तथा अन्य कवियों के मानवजीवन के अभ्युदय और निःश्रेयस्	२८८
सन्त-काव्य में निःश्रेयस् का स्थान	२९२
सूरदास और तुलसीदास की अभ्युदय और निःश्रेयस् सम्बन्धी मान्यता	२९५
गोस्वामी जी की निःश्रेयस् भावना	२९८
आधुनिक काव्य और मानव-सम्बन्धी चिन्तन	२९९
छायावादी युग और मानव	३००
प्रसाद जी का मानव-विषयक चिन्तन	३०१
प्रसाद जी के मानव-सम्बन्धी चिन्तन का समापन	३०२
'निराला' और 'पन्त' की मानव-सम्बन्धी विचारधारा	३०३
'निराला' जी के काव्य में मानव के इहलौकिक अथवा अभ्युदय-सम्बन्धी विचारधारा	३०४
'निराला' जी के काव्य में निःश्रेयस् सम्बन्धी विचारधारा	३०६
'निराला' के मानव की लौकिक और पारलौकिक उन्नयन सम्बन्धी विचारधारा का समापन	३०८
प० सुमित्रानन्दन पन्त का मानव-विषयक चिन्तन	३०९
छायावादी अन्य कवियों और प्रगतिवादी कवियों का मानव-विषयक चिन्तन	३११
प्रगतिवादी कवियों का मानव-विषयक चिन्तन	३११
प्रयोगवाद और मानव-विषयक चिन्तन	३१३
हिन्दी-काव्य के मानव-विषयक चिन्तन और अरविन्द-दर्शन का सम्बन्ध	३१४

८. शैलीगत प्रभाव

३१७

काव्य में प्रतीक शैली	३१७
प्रतीक : परिभाषा और-इतिहास	३१७

भारतीय प्रतीकवाद	३२०
भारतीय प्रतीको की परिकल्पना	३२१
काव्य और प्रतीक	३२३
कविवर श्री सुमित्रानन्दन पन्त की प्रतीक-योजना पर श्री अरविन्द का प्रभाव	३२३
श्रीमती विद्यावती कोकिल और श्री आरसीप्रसादसिंह पर श्री अरविन्द जी की प्रतीकात्मक तथा दार्शनिक शैली का प्रभाव	३२५

निष्कर्ष	३२६
उपसंहार	३२७
परिशिष्ट	३३०

परपरागत दार्शनिक पृष्ठभूमि और अरविन्द-दर्शन पर उसका प्रभाव

अरविन्द-दर्शन को प्रभावित करने वाले भारतीय सिद्धान्तों का संक्षिप्त परिचय

श्री अरविन्द के 'दार्शनिक सिद्धान्तों का स्वर आस्थावादी है। ब्रह्म, जीव, प्रकृति, ईश्वर, माया और आत्मा के प्रति उनका पूर्ण विश्वास है। यह दूसरी बात है कि वे इन सबको चैतन्य के विविध अवस्थाक्रम में सूत्रित करके परम चैतन्य अथवा ब्रह्म का ही रूप मानते हैं और उनकी पृथक् सत्ता को स्वीकार नहीं करते। अतएव इससे यह पूर्ण स्पष्ट है कि उनकी दार्शनिक विचार-धारा पर वैदिक दर्शन, साख्य-योग-दर्शन, मीमांसा-दर्शन, काश्मीरी शैव-दर्शन आदि आत्म-वादी दर्शनों तथा बौद्ध-दर्शन, जैन-दर्शन का किसी-न-किसी रूप में प्रभाव पड़ा है। यहाँ यह देखने का प्रयास किया जा रहा है कि उनकी दार्शनिक विचार-सारणी किस सीमा तक उपर्युक्त दर्शनों से प्रभावित रही है। साथ ही इस बात की भी चेष्टा की जा रही है कि श्री अरविन्द की ब्रह्म, जीव, जीवन आदि के सम्बन्ध में क्या मान्यता है ?

[अ] वैदिक दर्शन

वैदिक दर्शन का आयाम वेद, ब्राह्मण, उपनिषद् और गीता के सिद्धान्तों द्वारा सम्बद्ध माना जाता है। अतएव उपर्युक्त क्रम के अनुसार ही वैदिक दर्शन के सिद्धान्तों का संक्षिप्त परिचय उपस्थित किया जा रहा है।

(१) वेदों का दार्शनिक चिन्तन—भारतवर्ष की दार्शनिक परंपरा के पृष्ठ-बीज हमें आर्यों के सबसे प्राचीन ग्रन्थ वेदों से ही प्राप्त है। दार्शनिक सिद्धान्तों द्वारा दुःख के आत्यंतिक निरसन का प्रयास ही दार्शनिक विचार-धारा के इतना प्राचीन होने का कारण प्रतीत होता है। मानव ने अपने जन्म के साथ-साथ ही अपने को सुख-दुःख के युग्म में आबद्ध पाया। दुःखों की अतिशयता के फलस्वरूप जो सताप और पीड़ाये हुईं होंगी, उनसे चिर विमुक्ति के लिए उसने तभी से अभियान प्रारंभ कर दिया होगा। उसके उन प्राथमिक अभियानों का विवरण ससार के सर्वाधिक प्राचीन ग्रन्थों (वेदों) में अंकित प्राप्त होता है।

(२) वेदों में दार्शनिक विचारधारा के प्रकार—वेदों के अन्तर्गत दार्शनिक विचारधारा का स्वरूप विविध प्राप्त होता है। उस विभाजन को हम कर्म और ज्ञान-काण्ड के नामों से जानते हैं। कर्म-काण्ड के अन्तर्गत उपासनाओं का तथा ज्ञानकाण्ड के अन्तर्गत आध्यात्मिक चिन्तनों का रूप प्राप्त होता है। इस विभाजन का मूल हेतु यह प्रतीत होता है कि सर्व प्रथम साधक अथवा जिज्ञासु सदावार के नियमों के पालन के द्वारा अपने अन्तःकरण की परिशुद्धि करले, जिसमें उसकी मनोभूमि अध्यात्म-बीज के वपन करने योग्य हो जाय। वेदों में जितनी उपासनाओं का उल्लेख हुआ है, उन सबका पाठ्य सभी के लिए आवश्यक नहीं है, क्योंकि इन कर्मों में कुछ तो ऐसे हैं, जिनके करने से कोई पुण्य अथवा अपूर्व वस्तु की उपलब्धि नहीं होती, कि न करने से पाप होता है, जैसे सन्ध्योपासना आदि और कुछ अश्वमेध आदि नैमित्तिक अथवा काम्य कर्म हैं जिनके करने से फल की प्राप्ति तो होती है, किन्तु न करने से किसी प्रकार की हानि नहीं होती। इन काम्य तथा नैमित्तिक कर्मों को करने की वेद सभी को आज्ञा नहीं देता। अस्तु, अपनी योग्यता और अधिकार के अनुसार जिज्ञासु को इन कर्मों के सम्पादन द्वारा सफलता प्राप्त होती है, और अनाधिकार बेपटा करने से जिज्ञासु सफल नहीं होना तथा उसे अनेक विघ्न-बाधाओं का सामना करना पड़ता है।

अन्तःकरण को परिशुद्ध करने के लिए जिज्ञासु को किसी-न-किसी उपासना का अपनी योग्यता और अधिकार के अनुसार आश्रय अवश्य लेना चाहिए। यदि जिज्ञासु किसी उपासना का अवलंब नहीं लेता तो उसके हृदय में ज्ञान की ज्योति का प्रकाश नहीं होगा और न वह आत्मोपलब्धि कर सकता है। किन्तु उपासना अथवा कर्म का वैदिक सिद्धान्त यद्यपि पुष्ट चिन्तन-सरणि के कारण दर्शन-शास्त्र के अन्तर्गत ही आता है। किन्तु फिर भी इसे आनुषंगिक ही समझना चाहिये, क्योंकि इसमें मूल रूप से आध्यात्मिक विचार नहीं किया गया है।

(३) परम ज्योति अथवा आत्मा का अन्वेषण—कर्म-काण्ड के उपर्युक्त साधनों के द्वारा जब वैदिक ऋषियों ने अपने दुःखों की पूर्ण निवृत्ति करने में अपने को असमर्थ पाया होगा तो प्रकृत्या उन्होंने दैवी शक्तियों की शरण ली होगी। दैवी शक्तियों में आदित्य को अत्यधिक जाज्वल्यमान तथा प्रभावशाली देखकर उन्होंने अपने दुःखों की निवृत्ति के लिए प्रार्थना की होगी। ऋग्वेदान्तर्गत उनकी यह स्तुति “हे आदित्य ! मुझे दाहिने और बाएँ का ज्ञान नहीं है, मैं पूर्व और पश्चिम दिशाओं को नहीं जानता। मेरा ज्ञान परिपक्व नहीं है और (ज्ञान के बिना) मैं मूढ़ और हतोत्साह हो गया हूँ, यदि आप की कृपा हो, तो मैं अवश्य ही उस ‘अभय-ज्योति’ को प्राप्त कर सकता हूँ।” उनकी अन्तर्मुखी वृत्ति की परिचायिका तो है ही साथ ही उस अभय-ज्योति (आत्मा) की सर्वसमर्थ शक्ति के रूप में मान्यता की भी

द्योतिका है। ऋग्वेद के एक अन्य मंत्र (२-२७-१४) में भी इस (अभय-ज्योति) की प्राप्ति के लिए प्रार्थना की गई है। किन्तु इस परम तत्व अथवा आत्मा की उपलब्धि बिना आत्म-समर्पण के असंभव है। अस्तु इस परम ज्ञान की प्राप्ति के लिए साधक को अनेक मन्त्रों में आत्म-समर्पण के लिए बताया गया है, क्योंकि बिना पूर्ण आत्म-समर्पण के अहंकार का पूर्ण निरसन नहीं हो सकता और अहंकार के बिना नष्ट हुए मोह दूर नहीं हो सकता और बिना मोह-निवृत्ति के आत्म-लाभ असंभव है।

वेद के संहिता-भाग के पढ़ने से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि तत्कालीन व्यक्ति ससार के विषय में पूर्णतया अवगत थे। वे मृत्यु से डरते थे और दीर्घ-जीवन के लिए देवताओं की प्रार्थना करते थे।^१ वे सुख-दुःख, ज्ञान-अज्ञान, नित्य-अनित्य, अजर-अमर तथा इस लोक-परलोक के विषय में पूर्ण अवगत थे और इसी हेतु वे अभय-ज्योति-स्वरूप परमात्मा के ज्ञान के लिए देवताओं की प्रार्थना करते थे। इसके अतिरिक्त उन्हें यह भी भलीभाँति ज्ञात था कि उपासना के समय साधक साध्य के साथ अभिन्न हो जाता है।^२ अर्थात् दूसरे शब्दों में यह भी कहा जा सकता है कि जीवात्मा का परमात्मा के साथ तादात्म्य उपस्थित हो जाना ही मानव का चिर अभीष्ट है और वैदिक युग के लोग इस तथ्य से पूर्ण परिचित थे। उपर्युक्त उल्लेख से यह पूर्णतया स्पष्ट होता है कि भारतवर्ष में दार्शनिक विचार-धारा सृष्टि के प्रारंभ से ही विद्यमान है और साधक अपने दुखों की निवृत्तिके लिए अपनी उत्कट उपासनाओंके द्वारा देवताओं के दुखों के साथ तादात्म्य स्थापित करने के लिए तत्पर रहते थे।^३

(४) वेद में सृष्टि-विचार—आत्मा और परमात्मा की अवस्थिति के चिन्तन के साथ-साथ ही जगत् अथवा सृष्टि की उत्पत्ति का विचार भी दार्शनिक चिन्ता-धारा का महत्वपूर्ण अंग रहा है। वेद में जगत् की उत्पत्ति के सम्बन्ध में विभिन्न मत प्राप्त होते हैं। कहीं पर अग्नि से, कहीं सोम से कहीं 'त्वष्टा' से कहीं-कहीं इन्द्र से और कहीं विश्वकर्मा और वरुण से सृष्टि की उत्पत्ति मानी गयी है।

इन विभिन्न मतों के मूल में जो तथ्य सन्निहित दृष्टिगोचर होता है, वह है अपने-अपने इष्ट देवता को सर्व श्रेष्ठ और सर्वाधिक महान् मानना। वैसे यदि हम दार्शनिक दृष्टि से देखें तो सृष्टि की प्रत्येक वस्तु ब्रह्म का अंश होने के कारण ब्रह्म ही है। इसी लिए साधना की चरमावस्था में उनके इष्ट और ब्रह्म में किसी प्रकार का भेद नहीं दृष्टिगोचर होता था। इस प्रकार अभेद बुद्धि के उदाहरण ऋग्वेद में ही विद्यमान है।^४

१—ऋग्वेद, १०-१६४-४, अथर्व वेद, ३-२-४ तथा २०-१६-९।

२—यजुर्वेद, १-५-१०।

३—यजुर्वेद, १-५-१०।

४—ऋग्वेद १-७।

नामदीय सूक्त^१ तो वेदका दार्शनिक सूक्त ही है। इस सूक्त में सृष्टि-रचना का विशद विवरण प्राप्त होता है। इस सूक्त में कहा गया है कि सृष्टि के प्रारंभ में न 'असत्' था और न 'सत्', और न अन्तरिक्ष और व्योम ही थे। उस समय मृत्यु का भी भय नहीं था। केवल वह 'एक' था और उसके अतिरिक्त और कुछ न था। सर्वत्र गहन अघकार का आच्छादन था। जल था, प्रकाश नहीं था इत्यादि ऋग्वेद में सृष्टि के विषय में विचार प्राप्त होते हैं। इस सूक्त से यह स्पष्ट होता है कि सृष्टि के प्रारंभ में कोई एक अव्यक्त चेतन था जिसके द्वारा पश्चात्पद-सृष्टि की विचित्रता-पूर्ण रचना हुई। ऋग्वेद में उस अव्यक्त चेतन को 'तपस्' कहा गया है। वस्तुतः 'तपस्' सर्वव्यापी शक्ति का नाम है, इसी के द्वारा ज्ञान, इच्छा और क्रिया शक्तियों की अभिव्यक्ति होती है। ठीक इसी भावना का उल्लेख ऋग्वेद के प्रथम मण्डल में भी प्राप्त होता है।^२

(५) वेद के मन्त्र-भाग अथवा संहिता भाग के दर्शन का निष्कर्ष—वेदों के अन्तर्गत नैतिक और नैमित्तिक अथवा काम्य कर्मों का विषय कर्म के दर्शन के रूप में प्राप्त होता है।

वेदों के अन्तर्गत परमात्मतत्व का उल्लेख अभय ज्योति तथा एक व्यापक शक्ति, जो सभीको जन्म देती है के रूप में प्राप्त होता है^३। इन्द्र ही वह परम शक्ति है, जो कभी अग्नि, कभी सूर्य, कभी वायु के रूप में वर्णित है। अन्तरिक्ष और नक्षत्र भी इन्हीं इन्द्र के रूप हैं।^४

वेदान्तगत सृष्टि की उत्पत्ति अग्नि से मानी गयी है। त्वष्टा ने जीवों को तथा इन्द्र ने समस्त पृथ्वी और अन्तरिक्ष को उत्पन्न किया। कहीं-कहीं विश्वकर्मा और वरुण को भी स्रष्टा के रूप में स्वीकार किया गया है। किन्तु, इन सबके मूल में अपने इष्ट को ब्रह्म अथवा सर्वश्रेष्ठ शक्ति के रूप में देखने का भाव सन्निहित रहा है। वस्तुतः स्रष्टा एक ही है, चाहे उसे इन्द्र कहो, चाहे अग्नि अथवा किसी अन्य देवता या शक्ति के नाम से संबोधित करो।

वेदों (संहिता भाग) के अन्तर्गत 'कर्म' के दार्शनिक सिद्धान्त का महत्वपूर्ण वर्णन प्राप्त होता है। पूर्व जन्म के कर्मों से मुक्ति मिल जाय इसलिए व्यक्ति के लिए प्रार्थना का विधान है।^५ सचित तथा प्रारब्ध कर्मों का उल्लेख भी मन्त्रों में प्राप्त होता

१—ऋग्वेद, १०—७२—२—४ ।

२—ऋग्वेद, १—३—१०—१२ ।

३—यजुर्वेद १६ अध्याय (पुरुष सूक्त)

४—सायण भाष्य

५—ऋग्वेद, ६—२—११

है^१। 'देवयान' तथा 'पितृयान' मार्गों का भी विस्तृत विचार वेद में प्राप्त होता है^२। इसके अतिरिक्त ऋग्वेद के अन्तर्गत नीच कर्मों को करने वाले किस प्रकार वृक्ष, लतादि स्थावर-शरीरो को प्राप्त करते हैं, का विशदता के साथ उल्लेख मिलता है^३।

(६) आत्म-तत्त्व का विकास—वेदों के संहिता-भाग में क्रम से पृथक् आत्मा का उल्लेख नहीं प्राप्त होता। इससे सिद्ध होता है परमात्मा से भिन्न आत्मा के स्वरूपनिर्धारण की चेष्टा बाद में हुई। आत्मा की शोध के लिए जो भी प्रयत्न किए गये होंगे, उनका मूलाधार व्यक्ति की दुःख निवृत्ति ही रही होगी^४। ब्रह्मव्यापारों में जब जिज्ञासु को अपने दुःख की निवृत्ति का निदान न मिला होगा तब उसने अपने आम्यतर की छान-बीन करनी आरम्भ की होगी और उसकी इस प्रकार की शोध का परिणाम आत्म-लाभ रहा^५ है। आत्मोपलब्धि के साथ-साथ उसके सभी प्रकार के दुःखों की निवृत्ति भी हो गयी होगी^६।

यद्यपि जैसा कि ऊपर कहा गया है, वेदों के संहिता भाग में जिज्ञासु भिन्न-भिन्न देवताओं की स्तुतियों के द्वारा उन देवताओं को (इन्द्र, वरुण, पूषण आदि) अपनी दुःख-निवृत्ति का कारण जान कर उन्हें ही आत्मा समझने लगे। वेदों के संहिता-भाग में आत्मा के विषय में इससे अधिक विचार नहीं प्राप्त होता। किन्तु, वेदों के पश्चात् ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी यज्ञ-विधान की ही विशेष प्रतिष्ठा रही है और आत्मा के अन्वेषण की प्रगति प्रायः गौण ही है।

[ब] ब्राह्मण तथा आरण्यक

(१) आत्मा का स्वरूप—जैसा कि ऊपर कहा गया है ब्राह्मण-ग्रन्थों में आत्मा सम्बन्धी विचार अथवा अन्य दार्शनिक उपपत्तियों का अभाव है। किन्तु ब्राह्मण-ग्रन्थों की भाँति वेद का अपना-अपना आरण्यक ग्रन्थ भी है। ये ग्रन्थ ब्राह्मण-ग्रन्थों के सहायक हैं और ब्राह्मण-ग्रन्थों में वर्णित यज्ञों के रहस्य का उद्घाटन करते हैं। इन ग्रन्थों में दार्शनिक विचारणाओं का विशेष उल्लेख प्राप्त होता है। यही कारण है कि अनेक महत्त्वपूर्ण 'उपनिषद्' आरण्यक-ग्रन्थों के ही भाग हैं। जैसे 'ऐतरेय उपनिषद्' 'ऐतरेय

१—ऋग्वेद ३—३८—२, १—१६४—२० ।

२—ऋग्वेद, ६—२—११

३—ऋग्वेद, ३—३८—२, १—१६४—२०

४—ऋग्वेद, ३—५५—१५

५—ऋग्वेद, ७—८—३, ७—१०१—६, ७—१०२—२ ।

६—डा० उमेश मिश्र, भारतीय दर्शन ।

(अ) डा० राधाकृष्णन, इंडियन फिलासफी, वालूम १, पृष्ठ १६९ ।

ब्राह्मण' का, 'कौषीतकि उपनिषद्' कषोतकि आरण्यक का और 'महानारायण उप-निषद्' तैत्तिरीय आरण्यक का भाग है। शतपथ ब्रह्मण के चतुर्थ खण्ड का कुछ भाग 'आरण्यक' कहलाता है और इसी आरण्यक के अन्तिम छ अध्याय 'वृहदारण्यक' नामक महत्वपूर्ण उपनिषद् हैं।

जैमिनीय ब्राह्मण में विविध प्रकार के यज्ञों का पर्यवसान एक 'विष्णुरूप' में हो गया। अब विष्णु को ही यज्ञ मान कर उन्हीं की उपासना में चरम पद की प्राप्ति समझी जाने लगी^१। इसके अतिरिक्त केनोपनिषद् में यक्ष तथा देवताओं के सवाद का भी यही निष्कर्ष है कि देवताओं से आत्मा भिन्न है।

इस प्रकार ब्रह्म-तत्त्व अथवा आत्म-तत्त्व का सर्व प्रथम परिचय हम ब्राह्मण-ग्रन्थों से ही पाते हैं। पहले-पहल साधकों ने मित्र, वृहस्पति, वायु तथा यज्ञ को ब्रह्म के रूप में समझा^२। किन्तु, ऐसा प्रतीत होता है कि बाद को भक्तों ने ब्रह्म से देवताओं की उत्पत्ति मानी। इस प्रकार ब्राह्मण-ग्रन्थों में हमें ब्रह्म का स्वरूप व्यापक रूप से मिलना है। किन्तु ब्राह्मण-ग्रन्थों में आत्मा ब्रह्म से भिन्न ही तत्त्व रही है। उस समय तक ब्रह्म और आत्मा में अभेद नहीं उपस्थित हो सका था। हाँ, ब्रह्म देवताओं से अभिन्न और उनका उत्पन्न करने वाला अव्यय माना जाता था। वह देवस्वरूप सर्वव्यापक स्वतन्त्र तत्त्व के रूप में प्रतिष्ठित था। 'आत्मा' देवताओं में भिन्न एक विशेष तत्त्व के रूप में स्वीकृत था।

आरण्यकों में 'ब्राह्मण' के तीन स्वरूपों का उल्लेख प्राप्त होता है—(१) स्थूल रूप-पृथ्वी आदि के रूप में, (२) सूक्ष्म रूप-मनस् आदि के रूप में तथा (३) शुद्ध स्वरूप-प्रणव के रूप में^३। ब्रह्म का स्वरूप ज्ञानियों के लिए 'सत्' तथा अज्ञानियों के लिए 'असत्' है। प्रणव, जो ब्रह्म का ही स्वरूप है, से स्थावर तथा जगम रूप से जगत् की उत्पत्ति होती है और वह पुन उसी में लय हो जाती^४ है। यही प्रणव सत्य और ज्ञान है तथा इसका स्वरूप अनन्त है^५। इसकी अभिव्यक्ति परम प्रकाश में होती है और इसी के दर्शन से मुक्ति प्राप्त होती है^६।

आरण्यक के उपर्युक्त वर्णनसे यह प्रकट होता है कि 'ब्रह्मन्' की मान्यता क्रमश

१—जैमिनीय ब्राह्मण, २—६८, यज्ञो वै विष्णुः तैत्तिरीय संहिता १—७—४ ।

२—शतपथ ब्रह्मण, ९—३—२—४ ।

३—तैत्तिरीय आरण्यक ७—६—८ ।

४—वही ७—८ ।

५—वही ८—६ ।

६—वही ८—२ ।

वेदान्त के ब्रह्म के स्वरूप के निकट आती गई। ब्रह्म का रूप जो ब्राह्मण-ग्रन्थों में देवताओं के रूप में प्रतिष्ठित था अब शुद्ध वेदान्त के ब्रह्म के समान माना जाने लगा।^१

उपर्युक्त विचारणा से यह स्पष्ट होता है कि ब्राह्मण तथा आरण्यक-ग्रन्थों में ब्रह्म और आत्मा के स्वरूप पृथक् थे और आत्मा के स्वरूप से देवता के स्वरूप का कोई सम्बन्ध नहीं था। अपने-अपने ज्ञान के विकासानुसार तत्कालीन जिज्ञासुओं ने आत्मा के स्वरूप की प्रतिष्ठा पृथक्-पृथक् रूप से की है। उदाहरणार्थ शतपथ ब्राह्मण में मानव-शरीर के मध्य भाग को आत्मा के नाम से अभिहित किया गया है।^२ और उसी स्थल पर रुधिर, त्वचा, मांस और अस्थि के लिए भी 'आत्मा' शब्द-का प्रयोग किया गया है।^३ उमी ग्रन्थ में मनस्, बुद्धि, अहंकार और चित्त के लिए भी आत्मा शब्द प्रयुक्त हुआ है।^४ शतपथ ब्राह्मणान्तर्गत ही जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय अवस्थाओं के लिए भी 'आत्मा' शब्द का प्रयोग मिलता है।^५ पाश्चात् पद आत्म-तत्त्व आकाश के साथ अभिन्न हो गया और इस प्रकार 'आत्मा' की पृथक् सत्ता स्वीकार की गई।^६

ब्राह्मण-ग्रन्थों के अतिरिक्त आरण्यक-ग्रन्थों में आत्मा के स्वरूप का सूक्ष्म चिन्तन प्राप्त होता है। किन्तु, वहा भी आत्मा के साथ एक मत नहीं दृष्टिगोचर होता। उनमें कही आत्मा को प्राण से अभिन्न माना है।^७ तो कही इसे 'विज्ञानमय' तथा 'आनन्द मय' की सज्ञा दी गई है।^८ इसके पश्चात् अन्त में आरण्यको में 'आत्मा' सम्बन्धी विचारणा की परिणति 'आनन्द' में होती है। अर्थात् 'आत्मा' का स्वरूप चिर 'आनन्दमय'^९ है। ऐतरेय ब्राह्मण में दावा पृथ्वी के मध्य के आकाश के साथ आत्मा का अभिन्न सम्बन्ध बताया गया है।^{१०} ऐतरेय आरण्यक में आत्मा-सम्बन्धी समग्र विवेचन प्राप्त होता है। आत्मा ही समस्त लोको का स्रष्टा है, वह निरुपाधि तथा सोपाधि दोनों है, इसका भी विवरण इसी आरण्यक में प्राप्त होता है। तदनन्तर इसी आरण्यक में चिद् रूप पुरुष या 'ब्रह्मण' के साथ इस 'आत्मा' को अभेद बताया

१—वही ७—१—१।

२—७—१—१

३—७—१—१

४—७—१—१—१८

५—७—१—१—१८

६—जैमिनीय ब्राह्मण २—५४।

७—तैत्तिरीय आरण्यक ९—१।

८—तैत्तिरीय आरण्यक ९—१।

९—तैत्तिरीय आरण्यक ९—१।

१०—१—३—८।

गया है।^१ ऐतरेय ब्राह्मण में ही 'आत्मा' को सर्वव्यापी स्वीकार करते कहा गया है कि शुद्ध चैतन्य को छोड़कर इस जगत् में और किसी भी वस्तु की अवस्थिति नहीं है। देवता, तथा स्थावर जगम, समग्र, जगत्, आत्मा ही है। यही आत्मा सृष्टा है, इसी में सभी पदार्थों की स्थिति है और अन्त में सभी पदार्थ इसी में लय हो जाते हैं।^२

(२) ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों में सृष्टि अथवा जगत्—आत्मा अथवा ब्रह्मा के क्रमिक विकास तथा स्थापना के विचार के साथ-साथ ही ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों में सृष्टि-व्यापार पर भी विचार प्राप्त होते हैं। सृष्टि के सम्बन्ध में भी एक विचार नहीं प्राप्त होता और उन अनेक विघ एतद् सम्बन्धी चिन्तनाओं से यह प्रतीत होता है कि सृष्टि सम्बन्धी-परिकल्पना भी क्रमशः ही विकसित हुई है। कुछ विचारकों ने जगत् की उत्पत्ति प्रजापति से मानी है और इनके स्वरूप की स्थूल परिकल्पना में, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच वायु, पाँच भूत तथा मनस् का योग माना है। बाद को इन्हीं प्रजापति को अग्नि से अभिन्न घोषित करके सर्व व्यापक मान लिया गया है। इन प्रजापति का शरीर सृष्टि के पाश्चात् नष्ट हो गया और उसी से अन्न की उत्पत्ति हुई।^३ किन्हीं-किन्हीं के अनुसार 'ऋत' से 'प्रजापति' का उद्भव हुआ और यास्क के अनुसार 'ऋत' की सज्ञा यज्ञ है।^४ बाद को यह 'ऋत' 'ब्रह्म' के साथ अभिन्न हो गया है।^५ किन्हीं-किन्हीं स्थलों पर 'असत्' और 'जल' से भी सृष्टि की उत्पत्ति का उल्लेख प्राप्त होता है। तैत्तिरीय आरण्यक के अन्तर्गत असत् से सत् की उत्पत्ति का उल्लेख प्राप्त होता है। ऐतरेय आरण्यक के अनुसार सभी पदार्थों में मनुष्य की ही ऐसी सृष्टि हुई है, जिसमें आत्मा का समग्र अभिव्यजन हुआ है और इसी कारण उक्त आरण्यक सब प्रकार का ज्ञान मनुष्य में ही मानता है। मानव की उत्पत्ति का विवरण ऐतरेय आरण्यक में विस्तार से प्राप्त होता है। अर्थात् उत्पन्न होने वाला जीव पिता के शरीर में 'शुक्र' के रूप में विद्यमान है। गर्भाधान के समय पिता ही अपनी स्त्री के उदर में 'शुक्र' में प्रविष्ट होकर जन्म-लेता है। इसी प्रकार अन्य ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी सृष्टि सम्बन्धी वर्णन प्राप्त होता है।^६

१—२—४—१—३।

२—२—६—१।

३—शतपथ ब्राह्मण, ७—१—४—१७, २३, ७—१—२—१, ६, ८—१—१—२३।

४—निरुक्त, ४—१९—९

५—तैत्तिरीय आरण्यक, १—३२ सायण भाष्य।

६—(अ) भारतीय-दर्शन (श्रौत-दर्शन), बलदेव उपाध्याय

(ब) दि एशंसियल्स ऑफ इण्डियन फिलासफी, पृष्ठ १५

लेखक, एम० हिरियाना

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि ब्राह्मण और आरण्यक ग्रन्थों में भारतीय दर्शन की विचार-धारा पूर्णतया प्रतिष्ठित हो चुकी थी।

[स] उपनिषदों में दार्शनिक विचार

जैसा कि उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि वेद के सहिता, ब्राह्मण तथा आरण्यक विभाग मुख्यतया उपासना के ग्रंथ हैं और गौण रूप में ही उनमें दार्शनिक-सिद्धान्तों का निरूपण हुआ है, यद्यपि उपासना भी दर्शन का ही अंग है। उपासना के बिना अन्तःकरण की शुद्धि असंभव है और बिना अन्तःकरण की शुद्धि के ज्ञानोदय ही नहीं सकता और बिना ज्ञान के आत्मानुभूति भी पूर्णतया असंभव है। और इसी कारण सहिता, ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रंथों में उपासना के विचार के साथ-साथ आध्यात्मिक अथवा दार्शनिक विचारणाओं की प्रतिष्ठा भी प्राप्त होती है। और उपनिषदों में दार्शनिक विचारणाओं की मुख्यता के साथ-साथ उपासना भी अनुस्यूत है।

जैसा कि ऊपर कहा गया है वैदिक मन्त्रों को चार भागों में वर्गीकृत किया गया है—(१) सहिता भाग (२) ब्राह्मण भाग (३) आरण्यक भाग तथा (४) उपनिषद् भाग। इन सभी को श्रुति कहा जाता है। प्रथम तीन भागों में स्तुति तथा यज्ञादि को प्रधानता मिली है। उपनिषदों को वेद का ज्ञान-काण्ड कहा जाता है। इनमें तर्क के आधार पर दार्शनिक सिद्धान्तों की स्थापना की गई है। उपनिषदों का मुख्य विचारणीय प्रश्न 'आत्मा' का स्वरूप है। ब्राह्मण और आरण्यक ग्रंथों में आत्मा का स्वरूप ब्रह्म में भिन्न है किन्तु, उपनिषदों के अनुसार 'आत्मा' ब्रह्म में अभिन्न माना गया है। ब्राह्मण तथा आरण्यक 'भेद' में 'अभेद' की प्रतिष्ठा करते हैं और उपनिषदों में अनुभूति के द्वारा अभेद की स्थिति प्रतिष्ठित हुई है।

(१) उपनिषद् शब्द की व्युत्पत्ति—'उपनिषद्' शब्द उप 'एव' निपूर्वक 'सद्' धातु से 'क्विप्' प्रत्यय लगाकर बना है। 'सद्' धातु का अर्थ है नाश, गति और शिथिल करना। 'उप' का अर्थ है 'समीप' तथा 'नि' का अर्थ है निश्चयपूर्वक। अर्थात् वह विद्या अथवा शास्त्र या विषय या पुस्तक जिसकी प्राप्ति से अविद्या का निश्चित रूप से नाश हो, जो मुमुक्षु को ब्रह्म या विद्या के समीप से जाकर उसका साक्षात्कार करा दे और जो ससार के बन्धनों को शिथिल कर दे, उपनिषद् कहलाते हैं। किन्तु, वस्तुतः ये सभी अर्थ एक ही विषय की प्रतिष्ठा करते हैं।

उपनिषद् की उपर्युक्त व्याख्या से यह स्पष्ट होता है कि उपनिषदों में अविद्या के नाश के द्वारा 'विद्या' अर्थात् परब्रह्म के स्वरूप का निरूपण किया गया साथ ही।

ही चिर आनन्द की उपलब्धि तथा दुखो के निवृत्ति के उपाय भी बताए गए हैं। ये ही बातें उपनिषद् की अभीष्ट स्थापनाओं की विषय हैं। स्थूल तथा सूक्ष्म ज्ञान की सभी बातें उपनिषदों में प्राप्त होती हैं।^१ उपनिषदों के पश्चात् जितने दर्शनो की उत्पत्ति हुई उन सब ने मूल रूप से उपनिषदों के सिद्धान्तों को माना है। इसलिए आस्तिक और नास्तिक दोनों प्रकार के दर्शनो पर उपनिषदों का प्रभाव किसी न किसी प्रकार में अवश्य पड़ा है और इसी हेतु उपनिषद् मूल दार्शनिक ग्रंथ है। उपनिषदों का परम लक्ष्य अद्वितीय, अखण्ड सत्, चित्, आनन्द परमात्मा का विचार अथवा साक्षात्कार है।

(२) उपनिषद् का मुख्य विषय—जैसा कि ऊपर कहा गया है उपनिषदों का प्रधान प्रतिपाद्य विषय 'आत्मा' का स्वरूप निर्धारण है। ऊपर के विवेचन से यह स्पष्ट है कि वेद के संहिता, ब्राह्मण और आरण्यक भाग में 'आत्मा' को ब्रह्म से पृथक् ही माना गया है उपनिषदों में आत्मा की ब्रह्म के साथ अभिन्नता प्रतिपादित की गई है।^२ उपनिषदों के एतद्विषयक प्रतिपादन से विश्व में एक 'आत्म-तत्त्व' ही रह गया। अस्तु, अब द्रष्टा और दृश्य तथा ध्याता और ध्येय में कोई अन्तर नहीं रहा। बाह्य और आभ्यन्तर सर्वत्र एक ही तत्त्व में समाविष्ट हो गए। बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा है^३ — सव अयमात्मा ब्रह्म विज्ञानमयो मनो मय प्राणमयश्चक्षुमय श्रोत्रमय आपोमयो पृथ्वीमय वायुमय आकाशमयस्तोमयो तेजोमय काममयो क्रोधमयो क्रोधमयो धर्ममयो धर्ममय सर्वमय।' इत्यादि।

उपर्युक्त उद्धरण से यह स्पष्ट है कि समग्र स्थूल-सूक्ष्म पदार्थ 'आत्मा' के ही विग्रह है। उपनिषद् में 'आत्मा' को सर्वप्रिय माना गया है, इसीलिए इसे सर्वाधिक महत्त्व प्रदान किया गया है।^३

आत्मा अथवा ब्रह्म के लक्षण को बताना प्रायः असम्भव है, फिर भी ऋषियों ने अपनी क्षमता के अनुसार अनेक प्रकार से इसके स्वरूप को निर्धारित करने की चेष्टा की है। उन्होंने कही तो इसके स्वरूप को "प्राण", 'अपान', 'ध्यान', 'उदान' आदि वायुओं के रूप में जो हमारे शरीर की रक्षा करती है, देखा है तो कही भूख-प्यास, जरा-मरण, शोक-मोहादि से हमारा उद्धार करने वाला माना है। कही पर इसके ज्ञान से ऐहिक एषणाओं से विरक्ति मानी गई है।^४ कही पर आत्मा को पूर्ण

१—बृहदारण्यक, २-५-१९।

२— ४-४-५

३—बृहदारण्यक, ४-५-६।

४—बृहदारण्यक, ४-५

और अखण्ड माना गया है। निष्कर्ष यह कि विभिन्न औपनिषद् ऋषियो ने आत्मा के स्वरूप को अनेक विध निरूपित किया है।

(३) उपनिषद् और ब्रह्म का स्वरूप—उपनिषदों में ब्रह्म के स्वरूप की विविध व्याख्या प्राप्त होती है, अर्थात् वह मूर्त भी है और अमूर्त भी। यह मर्त्य मौहै और अमर्त्य भी, स्थिर तथा अस्थिर (यत्), सत् (स्वलक्षण) तथा त्यन् (अवर्णीय) भी है।^१ इसी को परमात्मा भी करते हैं।

(४) उपनिषद् और जीवात्मा अविद्या—विशिष्ट ब्रह्म ही 'जीवात्मा' की सज्ञा पाता है। कर्म बन्धन में पडकर वह सुख-दुःख का भोग करने के लिए ससार में आता है और जन्म मरण से युक्त रहता है। इस जीवात्मा को सासारिक स्थूल ही दुःखो का ही भोग नहीं करना पडती वरन् सुप्तावस्था में स्वप्नो के दुःख-सुखो का भोग करना है। और स्वप्नो के माध्यम से परलोक का भी भ्रमण करता है। उपनिषद् का कथन है कि यह जीवात्मा स्वप्नावस्था में अभिनव विषयो की सृष्टि कर लेता है।^२ परन्तु, जीवात्मा और ब्रह्म तो वस्तुतः एक ही हैं। अस्तु स्वप्न की सृष्टि भी ब्रह्म की ही सृष्टि है।

(५) उपनिषद् और सृष्टि अथवा जगत् का स्वरूप—सृष्टि के विषय में भी उपनिषद् में विचार किया गया है। उपनिषद् के अनुसार सृष्टि के प्रारंभ में कुछ नहीं था। केवल मृत्यु ही थी। सर्व प्रथम मन, जल, तैजसू, पृथ्वी और अन्त में प्रजापति की सर्जना हुई।^३ एक दूसरे स्थल पर कहा गया है कि सर्व प्रथम पुरुष और उसके पश्चात् स्त्री की सृष्टि हुई और इन दोनों के संयोग से विश्व की रचना हुई।^४ कही-कही पर यह भी उल्लेख प्राप्त होता है कि आकाश से सृष्टि की उत्पत्ति होती है और उसी में उसका लय भी होता है।^५ इस प्रकार उपनिषदों में सृष्टि विषयक वर्णन अनेक प्रकार से प्राप्त होते हैं, किन्तु इन सभी वर्णनों से हम बड़ी सरलता से इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सबसे प्रथम एक अव्यक्त तत्त्व था उसी में व्यक्त रूप में जगत् की सृष्टि हुई। वास्तव में यह अव्यक्त तत्त्व ब्रह्म ही है जिससे समस्त ससार की उत्पत्ति होती है तथा उसी में वह लय को भी प्राप्त होता है। उपनिषद् भी कहता है —

१—बृहदारण्यक, २-३-१

२—“स्वयं निर्भायि” बृहदारण्यक, ४-३-९।

३—बृहदारण्यक, १-३-१, छान्दोग्य २-१-१-९।

४—, १-४-१

५—छान्दोग्य उपनिषद्, १-९-१

“यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते ।

येन जातानि जीवन्ति । यत्प्रयन्त्यभिसवित्शन्ति ।”^५

अर्थात् ब्रह्म ही जगत् का निमत्ति और उपादान कारण है ।

[द] गीता-दर्शन

उपनिषद् युग के पश्चात् की शताब्दियाँ बड़ी विचित्र रही है । उपनिषद् काल में यद्यपि दार्शनिकों में सिद्धांत प्रतिपादन को लेकर मत-भेद था फिर भी उनके दृष्टिकोणों में विशालता थी और पारस्परिक व्यवहार में सद्भावना की भी कमी नहीं थी ।^२ किन्तु, जो मत-वैभिन्न्य-जनित विरोधाग्नि अभी धीरे-धीरे सुलग रही थी, वह अब अपने प्रचंड रूप में प्रज्वलित हो उठी । विभिन्न मतवादियों ने उन्मुक्त रूप से अपना विरोध प्रकट करना प्रारम्भ कर दिया । इस विरोध का एक ही विषय था वैदिक धर्म और दर्शन । इन विरोधों के द्वारा धार्मिक तथा दार्शनिक आत्मा को मही क्षति पहुँची । इस प्रकार के विरोधी मतों की सख्या कम नहीं थी और इस दृष्टिकोण से हमारा ध्यान इस काल की ओर विशेष रूप से आकृष्ट होता है । किन्तु, उस समय के विषय में इतिहास हमें अधिक सूचना नहीं देता फिर भी जैन-अगो, बौद्ध निकायो, ब्राह्मण-ग्रथो, बाद के उपनिषदों तथा महाभारत से जो सामग्री प्राप्त होती है वह एक दूसरे की पूरक तो है ही, साथ ही उससे उपर्युक्त कथन की सत्यता भी प्रमाणित हाती है ।^३

विरोध से मानव के अम्युदय और निश्चयस् की प्रगति में भयकर व्याघात पड़ता है । अपने मत की प्रतिष्ठा में रम कर व्यक्ति का मन सत्य से दूर हो जाता है । इसलिए इन विभिन्न विरोधी मतों के खण्डन तथा वैदिक-धर्म की पुनर्स्थापना के विषय में तत्कालीन मनोषियों ने विचार किया । उनको एतद्विषयक कार्य-सिद्धि महा-भारत के मुदूढ आलबन में हुई । महाभारत ने समग्र अवैदिक मतों को खण्डित करके वैदिक मत का विजय घोष किया । कदाचित् इसीलिए महाभारत को पंचम वेद के नाम से अभिहित किया जाता है । किन्तु यद्यपि महाभारत में अनेक दार्शनिक, नैतिक राजनैतिक और सामाजिक विषयों का महत्व पूर्ण उल्लेख प्राप्त होता है । फिर भी गीता ही महाभारत का बहुमूल्य तथा मारवान महत्वपूर्ण अंश है ।

गीता का आकार बहुत बड़ा नहीं है और उसका आयाम मात्र ७०० श्लोकों के अन्तर्गत है, फिर भी इन ७०० श्लोकों के भीतर निश्चयस् की प्राप्ति के जो उपाय बताए गए हैं अत्यन्त दुर्लभ हैं । सत्य का स्वरूप निर्विरोध होता है । गीता में

१—तैत्तिरीय उपनिषद् ३-१ ।

२—कठ उप० १-१-२० ।

३—भारतीय दर्शन, अरविन्द उपाध्याय, तृतीय संस्करण पृष्ठ ८८-९२ ।

किसी भी मत का विरोध नहीं प्राप्त होता। वास्तव में गीता की महत्ता उसकी समन्वयात्मक दृष्टि में है। गीताकार ने तत्कालीन सभी दार्शनिक मतों को अपनी समन्वयात्मक दृष्टि से समन्वय की शृंखला में अभूत पूर्व ढंग से ग्रथित कर दिया है। स्थूल रूप से गीता के सिद्धान्त के विषय में कहा जा सकता है कि वह उस व्यवहार की प्रतिष्ठा करता है जो ब्रह्म विद्या-सम्मत है। अस्तु, ब्रह्म विद्या के साथ व्यवहार की संगति देखने के लिए यह अत्यावश्यक है कि हम यह जान ले कि गीता के अनुसार ब्रह्म, जीव और जगत आदि का क्या स्वरूप है ?

(१) गीता और ब्रह्मतत्त्व—यद्यपि गीता के अध्यात्म-निरूपण की सुस्पष्टता में सभी विद्वान् एक मत हैं फिर भी एतद्विषयक विवेचन को एक सूत्रित करने किसी निश्चित सिद्धान्त का प्रतिष्ठापन दुष्कर कर्तव्य है। कदाचित् इसी हेतु आचार्य शंकर ने गीता को दुर्विज्ञेयार्थ कहा है।^१ परम लक्ष्य अथवा परम तत्त्व का वर्णन न्यूनाधिक रूप में प्रत्येक अध्याय में प्राप्त होना है किन्तु आठवें तथा १३ वें अध्याय में इसका विशद वर्णन प्राप्त होता है। इस परम तत्त्व अथवा ब्रह्म को गीता विविध रूप से स्वीकार करती है, अर्थात् वह उसे सगुण भी मानती है तथा निर्गुण भी, किन्तु फिर भी वह उन दोनों को अभिन्न तत्त्व के रूप में स्वीकार करती है।^२ गीता के अनुसार ब्रह्म सत् भी है और असत् भी तथा वह दोनों से परे भी है।^३ वह समग्र भूतों के बाहर भी है और भीतर भी। वह अचर भी है और चर भी तथा वही दूर भी है और निकट भी।^४ प्रथम श्लोक में ब्रह्म की उपर्युक्त उपाधियाँ एक दूसरे की विरोधी प्रतीत होती हैं किन्तु वास्तव में ऐसा नहीं है। क्योंकि वह परम तत्त्व समग्र उपाधियों से परे है और उसमें समस्त विरोधों का पर्यवसान होता है।

गीता के अनुसार भगवान् में दो भावों की सत्ता है। प्रथम अपर भाव तथा द्वितीय पर भाव। अपर भाव के अन्तर्गत भगवान् एक ही अक्षर के द्वारा योगमाया में संयुक्त रहते हैं तथा उसी अक्षर से जगत् में अभिव्यक्त भी होते हैं। इसे भगवान् का विश्वानुग रूप भी कहते हैं। किन्तु भगवान् की सत्तामात्र—जगत् तक ही सीमित नहीं है, वरन् वह इससे परे भी है। और जगत से परे जो उनका स्वरूप है, वास्तव में वही उनका वास्तविक स्वरूप है। उनके इसी अव्यय रूप का नाम है पर भाव अथवा विश्वात्मिक रूप।^५ गीता के अनुसार ब्रह्म-सत्ता की व्याप्ति इन्हीं दोनों भावों

१—तदिद् गीताशास्त्रं समस्ते वेदार्थं सारं सग्रहं मुत्तु दुर्विज्ञेयार्थम् ।

१—सर्वेन्द्रिय गुणाभासं सर्वेन्द्रिय विविर्जितम् ।

असक्तं सर्वमुच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तु च । (गीता १३।१४)

२—११।३७ ।

३—गीता, १३।१५

४—परं भावभजानन्तो ममाव्ययमुत्तमम्—७।२४।

द्वारा प्रतिष्ठित हुई है। वैसे तो भगवान अथवा ब्रह्म सर्वव्यापक है। फिर भी ऐश्वर्यवान अत्यन्त सुन्दर तथा शोभाशाली और ओजस्वी पदार्थों में परमात्मा की शक्ति का विकास अधिक प्रकट होता है।^१ गीता के दसवें अध्याय में ब्रह्म का विशद वर्णन प्राप्त होता है।

(२) गीता और जीवतत्त्व—गीता जीव को चैतन्य होने के कारण परा प्रकृति के रूप में ग्रहण करती है। यह ब्रह्म की उत्तम विभूतियों में से है। इमें ही वह 'क्षेत्रज्ञ' की भी सज्ञा देती है। शरीर ही 'क्षेत्र' है क्योंकि कृतकर्मों के फल को वही धारण करता है। जो इस क्षेत्र से भलीभाँति अवगत है वही 'क्षेत्रज्ञ' है। जीवात्मा ही इस क्षेत्र अथवा शरीर के समग्र अंग-उपांगों से भली-भाँति परिचित है चाहे उसका यह परिचय स्वाभाविक रूप से हो अथवा किसी के उपदेश द्वारा। वैसे तो गीता के पृथक्-पृथक् अध्यायों में जीवात्मा का वर्णन प्राप्त होता है, किन्तु द्वितीय अध्याय में इसके विषय में विशेष रूप से चर्चा की गई है। गीता की यह मान्यता है कि आत्मा न तो मरता है और न जन्म ग्रहण करता है। वह नित्य, शाश्वत तथा प्राचीन होते हुए भी चिर नवीन है। इस नश्वर शरीर में उसका कभी नाश नहीं होता।^२ अतएव, जो व्यक्ति उसे मरने वाला अथवा मारने वाला समझते हैं, वे दोनों उसमें अनभिज्ञ हैं, क्योंकि वह मरने और मारने की क्रियाओं से पृथक् है।^३ जिस प्रकार मनुष्य जीर्ण-जीर्ण वस्त्रों को त्याग कर नवीन वस्त्रों को धारण करता है, उसी प्रकार वह जीर्ण-शीर्ण शरीरों को छोड़कर नूतन शरीरों को धारण करता है। गीता कहती है कि वह जीवात्मा अविकार, अच्छेद्य, अदाह्य तथा अत्केद्य है, वह शाश्वत सर्वव्यापी, स्थिर, अचल तथा सनातन है।^४ यह जीवात्मा अनेक न होकर एक ही है। जिस प्रकार सूर्य समस्त जगत् को प्रकाशित करता है, उसी प्रकार जीव के द्वारा समस्त शरीर प्रोद्भासित रहता है।^५ गीता के अनुसार जीव ब्रह्म का सनातन अक्ष है।^६ ब्रह्मासूत्रान्तर्गत भी गीता के उपर्युक्त सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है और उसमें गीता की साक्षी स्मृति-वाक्य के रूप में दी गई है। जीव और ब्रह्म के अशशी सम्बन्ध की गीता की मान्यता का क्या अर्थ है? गीता में स्पष्ट नहीं किया गया।

१—यद्यद् विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमद्भिजित मेव वा।

यत्तेदेवावगच्छं त्वं मम तेजो च सम्भवम् ॥ १०।४१ ॥

२—गीता, २।२०।

३—गीता, २।२०

४—गीता २।२०

५—गीत, २।२०।

६—वही, १३।३३।

७—ममैवांशो जीवत्सोके जीवमत् सन्नतन, गीता १५।७।

गीता के अद्वैत वादी टीकाकारों ने प्रतिबिम्ब “वाद और अवच्छेद” वाद के सन्दर्भ में इस परिकल्पना की उपपत्तिया प्रस्तुत की हैं। परन्तु इस प्रकार की व्याख्याएँ वाद की जान पड़ती हैं।

(३) गीता और जगत-तत्त्व—गीता के जगत का स्वरूप भगवान के परिवेश में है, अर्थात् गीता के शब्दों में यदि कहा जाय तो भगवान सब भूतों का सनातन अविनाशी बीज है।^१ जिस प्रकार बीज से वृक्ष उत्पन्न होता है और अन्त में फिर बीज में ही लीन हो जाता है, उसी प्रकार यह जगत् भगवान से उत्पन्न होता है और फिर उन्हीं में लय हो जाता है। गीता में साख्यों की प्रकृति को स्वीकार किया गया है। इस प्रकृति को गीता कही अव्यक्त कहती है तो कही ‘महद्ब्रह्म’। साख्यानुसार जगत् की उत्पत्ति प्रकृति से ही मानी गयी है, किन्तु गीता इस सिद्धान्त से अपना भिन्न मत रखती है। उसके अनुसार ‘प्रकृति’ स्वतन्त्र नहीं है। उसका अध्यक्ष अथवा नियन्ता ईश्वर है। उसी के निर्देशानुसार प्रकृति जगत् को उत्पन्न करती है, नहीं तो जड़ तथा अचेतन प्रकृति इतनी सामर्थ्यवाना कदापि नहीं हो सकती थी।^२ पशु-पक्षी आदि ममस्त योनियों में उत्पन्न होने वाले प्राणियों का उत्पत्ति स्थान महद्ब्रह्म है और ईश्वर बीज रखने वाला है।^३ अस्तु, इससे पूर्णतया स्पष्ट हो जाता है कि प्रकृति का स्थान माता का और ईश्वर का पिता का है। इस प्रकार गीता के अनुसार ईश्वर से प्रकृति का स्थान-न्यून है। गीता जगत् को काल्पनिक अथवा मायिक नहीं मानती, वरन् वह उसकी दृष्टि में यथार्थ और सत्य है।^४

(४) गीता में वर्णित पुरुषोत्तम तत्त्व—जगत्-जीव और ईश्वर के अतिरिक्त गीता एक परम रहस्यमय तत्त्व पुरुषोत्तम का भी वर्णन करती है। साख्य के अनुसार जगत का कारण प्रकृति ही अव्यक्त रूप में स्वीकार की गई है। परन्तु, गीता के परिशीलन से यह पता चलता है कि वह व्यक्ताव्यक्त अथवा प्रकृति और पुरुष से ऊपर पुरुषोत्तम तत्त्व को मानती है और इसी पुरुषोत्तम को वह सर्वोपरि मानती है। यह पुरुषोत्तम तत्त्व ही अक्षर ब्रह्म है, परब्रह्म है। प्रकृति इसी की निकृष्ट विभूति है। गीता के अनुसार अचला प्रकृति क्षर है तथा कूटस्थ अधिकारी पुरुष अक्षर है। किन्तु वह परमतत्त्व जो प्रकृति का अतिक्रमण करता है और अक्षर से भी उत्तम है वही पुरुषोत्तम है।^५

१—गीता ७।१० ।

२—मद्याध्यक्षेण प्रकृति भूयते सचराचरम् ।

हेतुनानेन कौन्तेय जगत् विपरिवर्तते ॥ (गीता ९।१०)

३—गीता (१४।४)

४—‘नासतो विद्यते भावो नामावो विद्यते सत ।’

५—यस्मात् चरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तम ।

सतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथित पुरुषोत्तम ॥ (गीता १५।१८)

जड जगत् से पृथक् चेतन ब्रह्म और अव्यक्त प्रकृति से परे सचेतन तत्व को 'अक्षरब्रह्म' कहते हैं।^१ किन्तु जो ईश्वर ससार में व्याप्त होता हुआ भी अपनी सत्ता सबसे परे रखता है, जो विश्वानुग होकर भी विश्व में परे है, वही पुरुषोत्तम है।

[य] मीमांसा-दर्शन (पूर्व तथा उत्तर)

अनेक विचारको ने 'मीमांसा' को अन्य दर्शनों की भाँति, दर्शन-शास्त्र नहीं स्वीकार किया। क्योंकि इसके मूल-सूत्र ग्रन्थ में प्रमाणों को छोड़कर, अन्य किसी दार्शनिक तत्व का विवेचन नहीं प्राप्त होना। इन प्रमाणों का भी विचार किसी दार्शनिक 'प्रमेय' की सिद्धि के लिए नहीं किया गया, वरन् मीमांसा के मुख्य विषय धर्म को जानने और वेदार्थ के विचार के लिए है। मीमांसा का सबसे प्राचीन नाम 'न्याय' है। इस दर्शन के न्यायकणिका न्यायमाल विस्तर आदि ग्रन्थों में न्याय शब्द को उपयोग में लाया गया है। मीमांसा ने वेद की कर्मकाण्ड-सबबी श्रुतियों के पारस्परिक विरोध का परिहार किया है। इसने अनेक 'न्यायों' का अन्वेषण किया है जिनके द्वारा ऊपर से दिखने वाले विरोधी वाक्यों को एक सूत्रित किया जा सकता है। कर्मकाण्ड का ज्ञानकाण्ड से प्रथम होने के कारण इसे पूर्व मीमांसा अथवा कर्म मीमांसा कहते हैं। ज्ञान काण्ड को मीमांसा होने के कारण इसे 'उत्तर मीमांसा अथवा केवल मीमांसा के नाम से अभिहित किया जाता है।

(१) मीमांसा-दर्शन और आत्मा—मीमांसान्तर्गत नैयायिकों की भाँति आत्मा को शरीर और इन्द्रिय आदि में पृथक् एक सत्ता के रूप में स्वीकार किया गया है। उसके अनुसार आत्मा अथवा जीवात्मा एक द्रव्य है। वेदानुसार यज्ञ के अनन्तर यजमान स्वर्ग को जाता है।^२ इससे सिद्ध होता है कि शरीर तो यही रह जाता है, मात्र आत्मा स्वर्गलोक को प्रयाण करता है। इसी प्रकार वह (यजमान) जीवन मरण के बंधन से मुक्त होता है—इस कथन से भी यह स्पष्ट प्रकट होता है कि देह, इन्द्रिय आदि विनाशी पदार्थों के अतिरिक्त कोई अविनाशी और नित्य पदार्थ है जो मुक्ति-लाभ करता है। मीमांसा के अनुसार वही आत्मा अथवा जीवात्मा है। यह आत्मा ज्ञानवान है किन्तु स्वप्नावस्था में विषय न होने के कारण इसमें ज्ञान नहीं रह जाता। इस प्रकार यह चेतन और जड तत्व समन्वित भी है।

यह आत्मा कर्ता भी है और भोक्ता भी। वह व्यापक है और प्रत्येक शरीर में भिन्न रूप रखने वाला है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समवाय सद्बन्ध से रहते हैं। यह आत्मा ज्ञान सुखादि रूप नहीं है। भाट्ट मीमांसक न्यायवैशेषिक मत के विपरीत आत्मा में क्रिया के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। मीमांसा

१—गीता ८।२०—२।

२—यजमान · स्वर्ग लोकं याति ।

दो प्रकार के कर्मों को स्वीकार करती है—स्पन्द और परिणाम । इनमें आत्मा में वे स्पन्द (स्थान-परिवर्तन) नहीं स्वीकार करते,^१ किन्तु परिणाम (रूप परिवर्तन) स्वीकार करते हैं । कुमारिल के अनुसार वस्तु भी नित्य है । उनके मतानुसार परिणामशील होने पर भी आत्मा नित्य पदाथ है । आत्मा चित् तथा अचित् दोनों अशो से समन्वित है अपने चिदश द्वारा 'आत्मा' प्रत्येक ज्ञान का अनुभव कराता है पर अचिदश द्वारा वह परिणाम को प्राप्त होता है । न्याय वैशेषिक वाले सुख, दुःख, इच्छा, प्रयत्नादि को आत्मा के विशिष्ट गुणों के रूप स्वीकार करते हैं किन्तु भाट्ट मत इन्हे अचिदश का परिणाम मानता है ।^२ वेदान्तियों के मत के विपरीत कुमारिल आत्मा को चैतन्यस्वरूप न मानकर चैतन्य विशिष्ट स्वीकार करते हैं । प्रभाकर के अनुसार आत्मा में क्रियावत्ता नहीं है । कुमारिल के अनुसार आत्मा अनुभवगम्य है । उनका कहना है "अहमात्मान जानामि", अर्थात् मैं अपने को जानता हूँ, इस अनुभव-वाक्य द्वारा यह सिद्ध होता है कि कर्त्ता अपने अस्तित्व को जानता है । वास्तव में इसमें 'आत्मान' आत्मा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । इस प्रकार कुमारिल के अनुसार आत्मा ज्ञानकर्त्ता भी है और विषय भी किन्तु प्रभाकर 'अह' के पद के द्वारा जाना गया, मानते हैं । उनके मत से प्रत्येक ज्ञान में कर्त्ता-रूप में आत्मा की सत्ता है । उदाहरणार्थ, 'घटमहं जानामि' अर्थात् 'मैं घड़े को जानता हूँ' इस अनुभव वाक्यान्तर्गत घट ज्ञान कर्त्ता आत्मा ही है । अस्तु प्रत्येक ज्ञान के कर्तृत्व द्वारा आत्मा का अस्तित्व मानना उचित प्रतीत होता है ।^३

(२) मीमांसा और ईश्वर—शबर के अनुसार ईश्वर की सत्ता नहीं है । उनका कहना है कि इस जगत् के कर्त्ता का कहीं भी कोई प्रमाण नहीं मिलता । शबर नैयायिकों की तरह वेद को भी ईश्वर कृत नहीं मानते । कुमारिल 'प्रलय' आदि को ही नहीं स्वीकार करते, अतएव सृष्टि के कर्त्ता के रूप में अथवा सृष्टि की दूसरी सृष्टि साथ क्रमबद्धता को स्थिर रखने के लिए एक सर्वज्ञ चेतन ईश्वर की आवश्यकता भी नहीं समझते । जैमिन के अनुसार यज्ञ से ही बाह्यित फलों की प्राप्ति होती है, ईश्वर के कारण नहीं । अस्तु, ब्रह्म सूत्र तथा प्राचीन मीमांसकों के अनुसार ईश्वर की सत्ता सिद्ध नहीं होती ।^४ बाद के मीमांसकों को इस सिद्धान्त में त्रुटि प्रतीत हुई और

१—यजमानत्वमप्यात्मा सक्रियत्वात् प्रपद्यते ।

न परिस्पद एवैकः क्रिया न कण भोजिवत् ॥ श्लो० वा० पृ० ७०७ ।

२—चिदंशेन वृष्टत्वं सो यमिति प्रत्यभिज्ञा, विषयत्वं च अचिदंशेन ।

ज्ञान सुखादि रूपेणपरिणामित्वम् । स आत्मा अहं प्रत्ययेनैव वेद्यः ।

काश्मीरक सदानन्द-अद्वैत ब्रह्ममिद्धि

३—मा० मे० पृ० (१९२-१९४)

४—धर्म जैमिनिरत एव-ब्रह्म सूत्र ३।२।४० ।

उन्होंने ईश्वर की सत्ता यज्ञपति के रूप में स्वीकार की। अपदेव तथा लौगाक्षिमास्कर ने गीता के ईश्वर समर्पण सिद्धान्त को स्वीकार किया और उसी श्रुतिसम्मत मानकर मोक्षप्राप्ति के लिए समग्र कर्मों के फलों को ईश्वर को समर्पित करने के लिए कहा।^१ वेदान्त देशिक ने इसी तात्पर्य से 'सेश्वर मीमासा' नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया। 'प्रभाकर विजयान्तर्गत सुन्दर तर्कों द्वारा ईश्वर सिद्धि को स्पष्ट रूप से स्वीकार किया गया है।^२ किन्तु फिर भी प्राचीन मीमासा में ईश्वर की मान्यता नहीं है। उसमें देवताओं की भी पृथक् सत्ता नहीं स्वीकार की गई। मीमासक देवताओं को मन्त्रात्मक मानते हैं, यही उनका परिनिष्ठित सिद्धान्त है।

(३) मीमासा में जगत् का स्वरूप—हम अपनी इन्द्रियो द्वारा बाह्य वस्तुओं को प्राप्त करते हैं। उनके द्वारा जिस रूप में जगत् की उपलब्धि होती है, मीमासक उसी रूप में ससार की सत्यता स्वीकार करते हैं। इस उपलब्धि ज्ञान को उन्होंने तीन स्तभों में वर्गीकृत किया है—(१) भोगायतन, (२) भोग साधन तथा (३) भोग विषय। जिस शरीर में रहकर आत्मा दुःख सुख का अनुभव करता है, भोगायतन कहलाता है। इन्द्रियो को जिनके द्वारा आत्मा सुख-दुःख का भोग करता है भोग साधन कहलाता है और बाह्य पदार्थ, आत्मा जिनका भोग करता है, भोग विषय है। इन्हीं तीनों प्रकार की वस्तुओं से युक्त यह अनेक रूप प्रपञ्च का और छोर नहीं है। मीमासा के अनुसार न तो इस जगत् का मूल उद्गम ही है और न इसकी आत्यंतिक प्रलय ही होती है। वह केवल जीवन-मरण को मानती है और जगत् का कभी नाश नहीं होता। कुछ मीमासकों के अनुसार ससार की उत्पत्ति अणुओं के द्वारा हुई है।^३ उनके अनुसार जगत् की वस्तुएँ अणु से उत्पन्न हुई हैं उनका कहना है कि कर्मों के फलान्मुख होने पर अणुओं के भोग से व्यक्ति उत्पन्न होते हैं तथा फल-समाप्ति पर विच्छेद हो जाता है और वे अवाप्तर परिवर्तन को प्राप्त होते हैं। न्याय वैशेषिक के अन्तर्गत भी जगत् की उत्पत्ति परमाणुओं से स्वीकार की गई है, पर दोनों दर्शनों में एतद्विषयक मान्यता में अनेक भेद है। न्याय के अनुसार परमाणु अनुमानित किया गया है, प्रत्यक्षा सिद्ध नहीं है। उसके अनुसार सूर्य की किरण जब किसी छिद्र में प्रवेश करती है तो कुछ सूक्ष्म द्रव्य दृष्टिगोचर होते हैं, वे त्रसरेणु हैं

१—ईश्वर समर्पण बुद्ध्या क्रियमाणस्तुनि श्रयसहेतुः । न च तवर्षणं बुद्धं मानुषान्ते प्रमाणभावः । यत्करोषि यद्दनातीति भगवद्गीता स्मृतरेव प्रमाणत्वात् । स्मृतिचरणे तत्प्रमाण्यस्य श्रुतिमूलकेत्वेन व्यवस्थापनात् (अर्थसंग्रह पृ० १९६, मीमासा न्याय प्रकाश पृ० १९०)

२—प्रभाकर विजय, पृष्ठ १६२ ।

३—प्रभाकर विनय पृ० ४३-४६

कुमारिल अणुवाद को मीमासा का सर्व सम्मत सिद्धान्त नहीं स्वीकार करते ।

और उनके छठे भाग को परमाणु कहते हैं। किन्तु मीमांसको को यह मत स्वीकार नहीं है। उनके अनुसार जो कण हम अपनी आँखों से देखते हैं वे ही परमाणु हैं और वे इनसे सूक्ष्म की कल्पना से बिल्कुल इनकार करते हैं। मीमांसा-सम्मत यही जगत् का स्वरूप है।^१

[र] सांख्य-दर्शन

इस जगत् की सत्ता इस हेतु है कि वह प्रकृति और पुरुष के पारस्परिक भेद को नहीं जानता। किन्तु, जिस समय जगत् को पुरुष के विशुद्ध स्वरूप का ज्ञान हो जाता है, वह दुःख की आत्यंतिक ताड़ना से सदा के लिए निवृत्ति पा जाता है। इस ज्ञान को परिभाषान्तर्गत बाधने से 'प्रकृति-पुरुषान्य ताख्याति' अथवा प्रकृति-पुरुष विवेक सिद्ध होता है। अर्थात् वह ज्ञान जो प्रकृति-पुरुष का अभिज्ञान करावे। इसी की दूसरी सज्ञा है 'संख्या=सम्यक् ख्याति=सम्यक् ज्ञान=विवेक ज्ञान। सांख्य दर्शन में संख्या को मौलिक रूप में स्वीकार किया गया है और इसी कारण इस दर्शन को 'सांख्य' की सज्ञा दी गई है। महाभारत के अन्तर्गत सांख्य की यही प्रामाणिक व्याख्या प्राप्त होती है।^२ कुछ लोग सांख्य को गणना के अर्थ में ग्रहण करते हैं और इसका सबंध 'संख्या' से जोड़ते हैं। किन्तु, यह व्याख्या प्रथम व्याख्या के समान प्रामाणिक नहीं मानी जाती।^३ सांख्य-दर्शन द्वैतमत का प्रतिष्ठापक है। उसकी यह स्थापना है कि प्रकृति और पुरुष दो मूल तत्व हैं और इन्हीं के पारस्परिक सबंध से जगत् की उत्पत्ति होती है। सांख्य के अनुसार प्रकृति का स्वरूप जड है और वह एक है, किन्तु पुरुष चेतन है तथा अनेक है। नीचे इन पर विस्तार से विचार किया जा रहा है।

(१) सांख्य की प्रकृति—प्रायः प्रत्येक दर्शन का मूल विषय इस जगत् की उत्पत्ति रही है। जब दार्शनिकों ने देखा होगा कि जगत् के समस्त पदार्थ-मन, शरीर, इन्द्रिय बुद्धि इत्यादि अपनी सीमा में बँधे हुए हैं तथा परतन्त्र हैं और किसी चेतन कर्ता के कार्य रूप में अवस्थित हैं और इनका कर्ता कोई और है जो इन सबके मूल में है। तो वे उसकी विचारणा में व्यापृत हुए होंगे। बौद्धों, जैनों तथा न्याय-वैशेषिक के अनुसार वह मूल तत्व 'परमाणु' है। किन्तु, सांख्य इस सिद्धान्त को ऋटि पूर्ण

१—जालरन्ध्र विसरद्वित जो जालभालुरपदार्थविशेषान् ।

अल्पकानिह पुनः परमाणून् कल्पयन्ति हि कुमारिल शिष्याः ।

(मान मेयोदय पृ० १६४)

२—संख्या प्रकुर्वते यैव प्रकृति च प्रचदाते ।

तत्वानि च चतुर्विंशत् तेन 'संख्या' प्रकीर्तित ॥ महाभारत ।

२—दोषाणांच गुणानांच प्रमाणांप्रविभागतः ।

कञ्चिदर्थमभिधेत्य सा संख्येत्युपायताम् ॥ महाभारत ।

समझता है। साख्य का कहना है कि भौतिक परमाणुओं से स्थूल जगत् की उत्पत्ति संभव हो सकती है परन्तु, उनसे मन, बुद्धि के समान सूक्ष्म पदार्थों की उत्पत्ति सर्वथा असंभव है। अस्तु, साख्य स्थूल-सूक्ष्म यावत् कार्यों की उत्पादिका 'प्रकृति' को स्वीकार करता है।

प्रकृति की स्वरूप-प्रतिष्ठा के लिए अनेक विधि प्रयास किया गया है। उन युक्तियों में से कुछ इस प्रकार हैं—

(१) इस ससार के समस्त पदार्थ सीमित और परतन्त्र हैं। अतएव इनका मूलाधार स्वतन्त्र अथवा निराधार और असीम होना चाहिए।

(२) ससार के समस्त पदार्थों की सत्ता, तीन वर्गों में विभक्त की जा सकती है। अर्थात् प्रत्येक पदार्थ सुख-दुःख और मोह से आवृत्त है। अतएव एक ऐसी मूल शक्ति होनी ही चाहिए जो इन सब में सद्भाव रख सके।

(३) कारण के द्वारा कार्य की निष्पत्ति एक सर्वमान्य सिद्धान्त है। यह कारण शक्ति कार्य की अव्यक्तावस्था के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। अस्तु, यह सिद्ध हुआ कि समस्त कार्यों की उत्पादिका एक व्यक्त शक्ति अवश्य है।

(४) जगत् के आविर्भाव में कारण में कार्य होता है और बिनाश काल में कार्य उसी कारण में विलीन हो जाता है। इससे सिद्ध होता है कि सृष्टि के समय जो पदार्थ उस मूल शक्ति से उत्पन्न होते हैं, प्रलय काल में उसी में लय हो जाते हैं। साख्य के अनुसार यही अव्यक्त तथा मूल शक्ति 'प्रकृति' है।^१ साख्य इसे अजन्मा तथा कारण के रूप में स्वीकार करता है। यदि इस तत्त्व के कारण का शोध किया जाय तो अवस्था दोष लगता है। अस्तु, प्रकृति को ही जगत् का आदि कारण मानना सर्वथा उचित प्रतीत होता है। साख्य के अनुसार प्रकृति सत्व, रज तथा तम गुणों की साम्यावस्था है। वह कारण रहित, नित्य, व्यापक, विषय, सामान्य, निष्क्रिय, निराश्रित, अलिंग, निरवयव, स्वतन्त्र, विवेक रहित, सामान्य, अचेतन और प्रसव-घर्मिणी है।^२

(२) साख्य में जगत् का स्वरूप—साख्य, जगत् के समस्त पदार्थों को सुख-दुःख और मोहात्मक मानता है। एक ही पदार्थ किस प्रकार सुख-दुःख और मोह का कारण बनता है, इसको एक उदाहरण के द्वारा इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है मान लीजिए एक सुन्दर रमणी किसी की पत्नी है। वह रमणी अपने पति के लिए तो आनन्द प्रदायिका है किन्तु पर पुरुष यदि उसके मौन्दर्य से मुग्ध होकर उसकी प्राप्ति

१—देखिए—साख्य कारिका १५-१६ साख्य सूत्र तथा साख्यप्रवचन भाष्य १/११०,

१/१-२-१३७।

२—सां० का० (१०११)

को चेष्टा करता है और अपने इस कार्य में असफल होता है तो इस अप्राप्ति के फल-स्वरूप उसको असीम दुःख होता है और कभी वह मोहाविष्ट भी हो जाता है। इन तीनों को साख्य 'गुण' कहता है। वैशेषिक दर्शन और साख्य दर्शन के 'गुण' शब्द में मात्र नाम की ही समता है वैसे दोनों की मान्यता में एकान्त अंतर है। वैशेषिक के 'गुण' सयोग-विभागशाली, और लघुता आदि धर्म से युक्त होने के कारण द्रव्य रूप ही है, किन्तु वाचस्पति मिश्र के मतानुसार ये तीनों प्रकृति के स्वरूप का धारण करने वाले तथा पुरुष के अर्थ के सिद्ध करने वाले हैं^१। विज्ञानु-भिदु गुणों का अर्थ रस्सी ग्रहण करते हैं। अस्तु उनके मतानुसार पुरुष को बन्धन युक्त करने वाले त्रिगुण-सम्पन्न महत् तत्त्व आदि के रचयिता होने के कारण इन्हें गुण कहते हैं^२। गुणों के तीन प्रकार हैं—सत्त्व, रज और तम। सत्त्वगुण प्रीति रूप, और प्रकाश प्रदान करने वाला होता है। रजोगुण का स्वरूप दुःख देनेवाला चंचल और कार्य प्रवर्तक होता है। तमोगुण मोहरूप तथा भारी और रोकने वाला होता है। इस प्रकार यद्यपि ये गुण परस्पर भिन्न स्वभाव वाले हैं फिर भी इनकी वृत्ति पुरुष के लिए अनुकूल एकाकार होती है^३।

ये गुण व्यक्ता तथा अव्यक्ता दोनों अवस्थाओं में परिणामशील होते हैं। प्रकृति-अवस्था में उनमें पारस्परिक सभोग न होने पर भी-क्योंकि उस समय वे अपनी विशुद्धावस्था में अवस्थित रहते हैं—परिणाम होता है जिसे साख्य—मतानुसार 'सदृश परिणाम' कहते हैं। सृष्टि दशा में गुण परिणाम नहीं विकार उत्पन्न करते हैं। गुण इन्द्रियातीत है। उनके स्वरूप का अनुभव किसी भी दशा में असंभव है।

जब ये तीनों गुण साम्यावस्था को प्राप्त करते हैं तो उसकी सज्ञा 'प्रकृति' होती है। साख्य दर्शन परिणाम नित्यता को बौद्धों के समान ही स्वीकार करता है। साख्य का मत है कि जगत् के समस्त पदार्थ प्रतिक्षण परिवर्तित हो रहे हैं। परन्तु वह इस परिणाम को ऐकान्तिक नहीं स्वीकार करता क्योंकि अवस्था परिवर्तित होने पर ये गुण (सत्त्व, रज, तम) उसमें अनुस्यूत रहते हैं। गुणों की साम्यावस्था के कारण जब प्रकृति अपने अव्यक्त रूप में अधिष्ठित रहती है तो उस समय प्रलय होता है। जब गुणों का वैषम्य होता है तो सृष्टि उत्पन्न होती है। प्रलयवस्था में भी प्रकृति परिणाम शालिनी होती है। किन्तु अंतर इतना ही होता है कि उस समय वह अपने से भिन्न पदार्थ को उत्पन्न नहीं करता बरन् अपने को ही उद्घाटित करता है। इसी को 'स्वरूप-परिणाम' कहते हैं। इस प्रकार भौतिक जगत् के विषय में साख्य की यह दृढ़

१—परार्थागुणाः (त० का० १२।

२—गुण शब्दः पुरर्षो प्रकरणत्वात् पुरुष पशु बन्धक त्रिगुणात्मक महदारिज्जु निर्मातृ-
बाह्य प्रयुज्यते। सा० प्र० भा० १—६१।

३—सा० का० ० (१२—१३)।

मान्यता है कि वह प्रतिक्षण परिवर्तित होता रहता है। चित्त शक्ति ही ऐसी है जिसमें कोई परिवर्तन नहीं होता^१।

(३) सांख्य और पुरुष—प्रकृति के अतिरिक्त सांख्य जिस तत्त्व को प्रधानता देता है, वह है पुरुष। सांख्य पुरुष को त्रिगुणातीत, विवेकी, विषयी, विशेष, चेतन और अप्रस-वधर्मी मानता है। यह पुरुष स्वयमेव चैतन्य रूप है। जगत् के समस्त पदार्थ त्रिगुण-सयुक्त तथा चेतन होते हैं। उनमें तीनों गुण तो प्रकृति के अंश और चेतन पुरुष का अंश हैं। पुरुष अविकारी, कूटस्थ, नित्य, और सर्व व्यापक है। पुरुष निष्क्रिय तथा अकर्ता भी है। जगत् की समस्त क्रिया प्रकृति के द्वारा परिचालित होती है। पुरुष तो मात्र द्रष्टा रहता है। त्रिगुणातीत होने के कारण ही यह नित्य मुक्त है। और इसी हेतु वह प्रकृत्या कैवल्य-संपन्न है। इसीलिए सांख्य उसे मध्यस्थ भी कहता है।^२

सांख्य के पुरुष की कल्पना मुख्यतया पाच पुष्ट अधारों पर अधिष्ठित की गई है^३ —

- (१) सघात परार्थत्वात् ।
- (२) त्रिगुणादि विपर्ययात् ।
- (३) अधिष्ठानात् ।
- (४) भोक्तृ भावात् ।
- (५) कैवल्यार्थं प्रवृत्ते

संसार के समग्र पदार्थ सघातमय हैं। उदाहरणार्थ घर को ही लीजिए। घर क्या है? चूना ईंट, पत्थर, लोहा लकड़ी आदि वस्तुओं का समुदाय ही तो है। कपड़ा क्या है? अनेक धागों के समूह के अतिरिक्त और क्या है? किन्तु ये सभी सगठित वस्तुएँ स्वयं अपना उपयोग नहीं कर सकती, अतएव इनका उपभोक्ता पृथक् कोई अम्य ही होना चाहिए और वह जगत् से नितान्त विलक्षण 'पुरुष' के अतिरिक्त और कोई नहीं है।

त्रिगुणात्मक प्रकृति से भिन्न होने के कारण किसी एक असघात पदार्थ की कल्पना न्याय सगत है।

बिना चेतन के अधिष्ठान के जड पदार्थ में किसी प्रकार की प्रवृत्ति अथवा सक्रियता दृष्टिगोचर नहीं होती। उदाहरणार्थ बिना चेतन सारथि के रथ एक स्थान से दूसरे स्थान को नहीं जा सकता। इससे सिद्ध होता है कि सुख-दुःख और मोह

१—प्रतिक्षण परिणा भिनोहि सर्व एव भावाः ऋते चितिशक्ते ।

(म० कौ० का० ५ ।)

२—सां० का० १९ ।

३—सां० का० १७ का० ।

सयुक्त जड़ जगत् को कोई चेतन पदार्थ सक्रिय बनाता है अथवा कार्य-प्रवृत्त करता है।

जगत् के समस्त पदार्थ भोग्य है^१। इससे सिद्ध होता है कि इनका भोक्ता कोई अवश्य है। यह भोक्ता इन पदार्थों में निहित गुणों से सर्वथा भिन्न भी है और भोक्ता 'पुरुष' के सिवाय और कोई नहीं है।

इस जगत् में प्रायः यह देखा जाता है कि कुछ व्यक्ति ससार के भोगों से विरक्त होकर मुक्ति की प्राप्ति के लिए प्रयास करते हैं। और भौतिक ससार की किसी भी वस्तु के लिए यह असंभव है कि वह मुक्ति-लाभ के लिए यत्नशील हो और इस प्रकार इस त्रिगुणात्मक जगत् के दुःखों से निवृत्ति के लिए प्रयास करें। किन्तु, त्रिगुणों के भीतर कोई एक ऐसा चेतन पदार्थ अवश्य है, जो मुक्ति की कामना करता है। वही चेतन तत्त्व (पदार्थ) पुरुष है।

सांख्य का यह पुरुष एक नहीं अनेक है। सांख्य का मत है। कि यदि पुरुषों की एकता होती तो एक पुरुष के जन्म लेने पर सभी का जन्म हो जाता किन्तु ऐसा देखा नहीं जाता। ऐसे ही अनेक उदाहरणों से वह अपने एतद्विषयक सिद्धान्त की पुष्टि करता है।^२

(४) सांख्य और सृष्टि—सांख्य दर्शन के अनुसार प्रकृति और पुरुष के सयोग से सृष्टि की उत्पत्ति होती है। बयो कि प्रकृति तो जड़ है यह स्वयमेव सृष्टि को उत्पन्न कर ही नहीं सकता और निष्क्रम होने के कारण अकेला पुरुष भी सृष्टि का उत्पादक नहीं हो सकता। अस्तु, पुरुष और प्रकृतिक का सयोग ही सृष्टि की उत्पत्ति का हेतु है। चेतन पुरुष की अध्यक्षता में ही जड़ प्रकृति सृष्टि के कार्य को संपादित करती है। सांख्य-दर्शन के सृष्टि सम्बन्धी उपर्युक्त सिद्धान्त को लेकर बहुधा एक प्रश्न किया जाता है कि विरुद्ध स्वभाव की जड़ प्रकृति का चेतन पुरुष से सम्बन्ध किस प्रकार संभव होता है। सांख्य इस प्रश्न का उत्तर अन्वे-लंगडे के दृष्टा द्वारा इस प्रकार देता है कि अघा चलने की तो क्षमता रखता है किन्तु देख नहीं सकता और लगडा देखता तो है किन्तु चल नहीं सकता। जिस प्रकार वे दोनों मिल कर अपने कार्य को सुचारु रूप से संपादित करने में समर्थ होते हैं ठीक उसी प्रकार प्रकृति और पुरुष सृष्टि-क्रिया में सफलता प्राप्त करते हैं। प्रकृति स्वभावतः भोग्य है इस लिए बिना भोक्ता के उसका स्वरूप सिद्ध नहीं होता और पुरुष प्रकृति के सयोग का इसलिए इच्छुक रहता है कि मोक्ष की सिद्ध कर लें।^३

१—मौगायवर्गार्थं दृश्यम् (यो० सू० २-१८)।

२—विशेष जानकारी के लिए स्वामी हरिहरानन्द आ कृत योग

सांख्य का बंगला अनुवाद द्रष्टव्य है।

३—सां० का० २१।

पुरुष के नैकट्य से जड़ प्रकृति में विकार उत्पन्न होता है। प्रथम विकार की सज्ञा साख्य ने महत्त्व दी है, वह उसे जगत उत्पत्ति का बीज का कहता है। व्यक्ति (व्यष्टि, इकाई) में इस तत्व को बुद्धि कहते हैं। बुद्धि भले-बुरे-कार्य-अकार्य का विवेक देती है^१। सात्विक बुद्धि के चार गुण माने गए हैं—(१) धर्म, (२) ज्ञान, (३) वैराग्य और (४) ऐश्वर्य। तामस बुद्धि के गुण उपर्युक्त गुणों से बिल्कुल विलोम है। महत्त्व से अहंकार की उत्पत्ति होती है। अहंकार का भाव आने से व्यक्ति अपने “मैं” अथवा ‘अहम्’ को सर्वाधिक महता प्रदान करता है। इस अवस्था में वह इस प्रकार सोचता है, “मैं ही इस कार्य को करने में समर्थ हूँ”। यह सब मेरा ही है “आदि। यह अहंकार में तीन प्रकार का होता है, यथा सात्विक, राजस और तामस। सात्विक अहंकार से ‘मन’ राजस से दश इन्द्रियो और तामस से पंच तन्मात्राओं की उत्पत्ति होती है^२। शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध के अत्यन्त सूक्ष्म रूप को तन्मात्रा कहते हैं। इनका स्वरूप इतना सूक्ष्म है कि इनका साक्षात्कार केवल भोगियों को ही होता है। शब्द-तन्मात्रा से शब्द-गुण आकाश की उत्पत्ति होती है। शब्द तन्मात्रा सयुक्त स्पर्श तन्मात्रा से शब्द स्पर्श गुणवाली वायु की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार तेज, जल, पृथ्वी की उत्पत्ति पूर्व तन्मात्राओं के संयोग और अपनी तन्मात्रा से होती है^३। साख्य के अनुसार सृष्टि-वृक्ष निम्न प्रकार है—

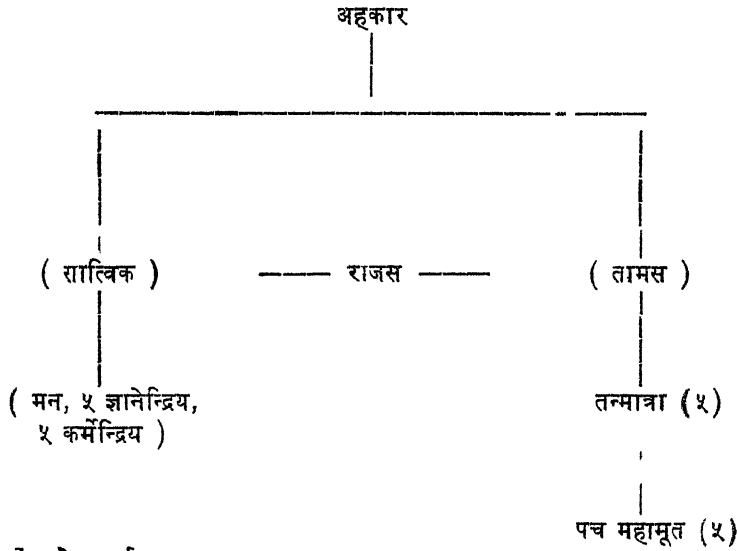


(शेष अगले पृष्ठ पर)

१—सां० का० २३।

२—सां० प्र० मा० २।१८

३—सां० का० २२।



[ल] योग-दर्शन

श्री अरविन्द को साधारण जनो में मुख्यतः प्रतिष्ठा एक योगी के रूप में ही प्राप्त है। वे चिन्तक अथवा दार्शनिक भी हैं, इसको तो इनके अध्येता ही जानते हैं। निश्चय ही योग का सर्वाधिक प्रभाव उनके जीवन में पड़ा है। कहना तो यह चाहिए कि योग-साधन के द्वारा ही उनकी दार्शनिक विचारणा का भी जन्म हुआ है। अस्तु, इस स्थल पर संक्षिप्त किन्तु सर्वांग रूप से भारत की इस आध्यात्मिक उपलब्धि का विश्व-संस्कृति की देन पर विचार किया जा रहा है।

योग को यदि हिन्दुओं की सर्वाधिक प्राचीन अमूल्य सम्पत्ति के रूप में स्वीकार किया जाय तो कोई अत्युक्ति न होगी। योग ही एक ऐसी विद्या है जिसके लिए कोई विवाद नहीं करता और जिसे सभी एक स्वर से स्वीकार करते हैं। मोक्ष प्राप्ति के लिए योग से बढ़कर और कोई विद्या नहीं है। योग की उपलब्धियाँ अकथनीय हैं। योगियों का प्रातिभ-ज्ञान और उनका अन्तर्यामित्व यौगिक उपलब्धियों के ही फल-स्वरूप था। सभी धर्म प्रचारकों और दार्शनिकों ने योग की उपयोगिता को मान्यता प्रदान की है और अपनी-अपनी दृष्टि से उसका विवेचन प्रस्तुत किया है। योग सम्बन्धी दृष्टि-विभिन्नता के कारण योग की अनेकविध साधन-प्राणालियाँ बन गई हैं। बौद्ध धर्म के पाली त्रिपिटकों और संस्कृत-ग्रन्थों में योग के ऊपर विशेष रूप से प्रकाश डाला गया है। जैन धर्म में योग को बड़ी प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है। महावीर स्वयं ही बड़े योगी थे। उमास्वाती ने 'तत्त्वार्थ सूत्र' में तथा हेमचन्द्र ने 'योग-शास्त्र' में स्वतन्त्र रूप से योग पर सुन्दर प्रकाश डाला है। तन्त्र तो यौगिक साधनाओं के आकर ग्रंथ ही माने जाते हैं। गोरखनाथ के नाथ-संप्रदाय का योग के कारण ही

इतना समादर हुआ कि उसे 'योगी' सम्प्रदाय की पृथक् सजा ही मिल गई। नाथ-पंथी साधुओं को योग की 'हठयोग' प्रणाली का विशेषज्ञ और आचार्य माना जाता है। हठयोग के अनिश्चित योग-शास्त्र में, तत्र योग, तत्र योग आदि योगों की विशद चर्चा प्राप्त होती है। परन्तु, इस स्थल पर वूकि योग का दार्शनिक विवेचन ही अभीष्ट है, इसलिए 'गजयोग' के नाम से प्रतिष्ठित पतञ्जलि योग पर ही प्रकाश डाला जा रहा है।

(१) योग-दर्शन की प्राचीनता—योग-दर्शन के जो सूत्र आज उपलब्ध हैं, साधारण तया उनके रचयिता का नाम पतञ्जलि कहा जाता है। याज्ञवल्क्य स्मृति में हिरण्य-गर्भ को योग का वक्ता माना गया है।^१ महर्षि पतञ्जलि ने प्रतिपादित योग शास्त्र का उपदेश मात्र दिया है।^२ अस्तु, उन्हें योग का प्रवर्तक न कह कर मनाधिक ही कहना अधिक समीचीन प्रतीत होता है। भारतीय परम्परा में योग-सूत्र के रचयिता महर्षि पतञ्जलि और पाणिनि व्याकरण के महाभाष्य के निर्माता पतञ्जलि एक ही व्यक्ति माने जाते हैं। दोनों ने ही स्फोटवाद को स्वीकार किया है। योग स्फोटवाद को स्वीकार करता है और भी अनेक ऐसे कारण हैं जिनमें यह प्रतीत होता है कि उद्युक्त ग्रन्थों का रचयिता एक ही व्यक्ति था, महर्षि पतञ्जलि ही थे।^३ अस्तु यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि योग-सूत्र की रचना विक्रम पूर्व द्वितीय शताब्दी में हुई।

पतञ्जलि योग-दर्शन में चार पाद हैं जिनकी सूत्र संख्या पादानुसार (५१-५५ - ५५ - ३४) १९५ है। योग-दर्शन का प्रथम पाद, समाधि पाद है। इस पाद में समाधि के विविध रूपों तथा भेदों, चित्त तथा चित्त-वृत्तियों पर विशद रूप से प्रकाश डाला गया है। द्वितीय पाद का नाम है, साधन-पाद। इस पाद में क्रिया योग, बलेश तथा उसके भेद, बलेशों को दूर करने का साधन, हेय 'हेतु', हानि और हानांपाय आदि पर तो प्रकाश डाला ही गया है साथ ही योग के अष्टांग आदि महत्वपूर्ण विषयों का भी विशद विवेचन किया गया है। योग-दर्शन के तृतीय पाद (विभूति पाद) में धारणा, ध्यान और समाधि के पश्चात् योग में प्राप्त होने वाली विभूतियों का वर्णन प्राप्त होता है। योग सूत्र के चतुर्थपाद में समाधिभिद्धि, निर्माण-चित्त, विज्ञानवाद और कैवल्य का निराकरण किया गया है।

पतञ्जलि योग-दर्शन के ऊपर व्यास-भाष्य अत्यंत महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। योग-सूत्र के गूढ तत्वों का रहस्योद्घाटन करने में इस ग्रन्थ का अद्वितीय स्थान है। इन

१—हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्यः पुरातनः (याज्ञवल्क्य स्मृति)

२—शिष्टस्य शासनमनुशासन (त० वै० १।१)

३—हिस्ट्री आफ इन्डियन फिलासफी, भाग ९ पृष्ठ २२५-२३५ (डा० वास गुप्त कृत)

व्यास का समय सदिग्ध है। पुराणों के रचयिता व्यास और इनमें अभिन्नता की सगति किसी भी प्रकार नही बैठाई जा सकती, पुराणों के रचयिता व्यास अत्यंत प्राचीन है।

योग-सूत्रों की अन्य टीकाओं में भोज कृत- 'राज-मार्तण्ड' भावांगणेश की 'वृत्ति' रायनन्द यति की 'मणिप्रभा' अनन्त पण्डित की 'योग चन्द्रिका', 'सदाशिवेन्द्र सरस्वती का 'योग सुधारक' नागोजी भट्ट की लक्ष्मी और वृहतीवृत्तियाँ अत्यधिक प्रसिद्ध हैं।

(२) योग शास्त्र का विषय—योग शास्त्र केवल बुद्धि-विग्रहों पर विचार करता है। अस्तु, उसका विशेष सम्बन्ध, चित्त से है। चित्त की विविध भूमिकाओं को योग-शास्त्र अपनी विचारणा और चिन्तना का लक्ष्य बनाता है। वास्तव में योग शब्द समाधिपरक 'युज' धातु (युज समाधौ) से निष्पन्न होता है। अस्तु योग का व्युत्पत्ति से प्राप्त अर्थ 'समाधि' है पतञ्जलि के मतानुसार 'योग योगश्चित्त वृत्तिनिरोध' अर्थात् चित्त की वृत्तियों का रोकना योग है। यहाँ परचित्त से अभिप्राय अन्तःकरण से है। चित्त ही वास्तव में सत्त्व प्रधान—प्रकृति परिणाम है। किन्तु चित्त प्राकृति है इसलिए यह प्रतिक्षण परिणामशाली है और इसी कारण सत्त्व-रज-तथा तम गुणों के उद्रेक के कारण उसका त्रिविध रूप देखा जाता है—प्रख्याशील-प्रवृत्तिशील तथा स्थितिशील। प्रख्या अथवा ज्ञान से युक्त होने पर चित्त में सत्त्व-रज और तम तीनों गुणों का उद्रेक होता है और व्यक्ति ऐश्वर्य और शब्दादि विषयों का अनुरागी बनता है। तम में सयुक्त होने पर चित्त में अधर्म-अज्ञान-अवैराग्य और अनैश्वर्य का उद्रेक होता है। किन्तु, तम का आवरण नितान्त क्षीण हो जाता है तो व्यक्ति की वृत्ति धर्म, ज्ञान, वैराग्य आदि में रमती है। प्रथमावस्था में रज और तम से सयुक्त चित्त ऐश्वर्य और विषयों को प्राप्त नहीं कर पाता। परन्तु जब चित्त में रज का लेश भी नहीं रह जाता तब चित्त सत्त्वनिष्ठ होकर प्रकृति पुरुष की अन्यताख्याति अथवा विवेक ज्ञान की उपलब्धि कर लेता है। और इसी प्रकार वह धर्ममेघ समाधि में प्रतिष्ठित हो जाता है।^३

(३) योग के प्रकार—पतञ्जलि के अनुसार योग के दो प्रकार हैं। वे प्रथम को सप्रज्ञात और द्वितीय को असप्रज्ञात के नाम से अभिहित करते हैं।

जिस समय साधक की अन्य वृत्तियाँ क्षीण हो जाती हैं और चित्त एकाग्र होकर एक वस्तु के सतत ध्यान में सलग्न रहता है, उस अवस्था को सप्रज्ञात समाधि

१—पतञ्जलि योग दर्शन (समाधि पाद १/ सूत्र २)

२—मन-बुद्धि और ग्रहंकार-चिन्त।

३—व्यास-भाष्य १—२।

कहते हैं । इस समाधि के द्वारा प्रज्ञा की प्राप्ति होती है, जो सत्यार्थ का प्रकाश करती है, कर्म बन्धनो को शिथिल करती है तथा निरोध का निकट लाती है ।^१ किन्तु इतर वृत्तियों के निरोध से जिस प्रज्ञा का उदय होता है उसका भी निरोध परमावश्यक है, क्योंकि प्रज्ञा का स्वरूप चाहे जितना भी सात्त्विक क्यों न हो, है तो वह भी वृत्ति ही । अस्तु, जब इसका निरोध हो जायगा तभी सब वृत्तियों का निरोध होगा । इस निरोध के हा जाने पर असप्रज्ञात समाधि होती है ।

चित्त की एकाग्रता का लेकर पतञ्जलि ने समाधि के दो भेद किए हैं । प्रथम को उन्होंने सप्रज्ञात समाधि और द्वितीय को असप्रज्ञात समाधि कहा है ।

सप्रज्ञात समाधि चित्त की वह अविचलित है जिसमें साध्य वस्तु के ऊपर चित्त चिरकाल तक स्थिर बना रहता है । इसे सबीज समाधि भी कहते हैं, क्योंकि इस अवस्था में चित्त को समाहित करने के लिए किसी न किसी बीज अथवा आलबन की आवश्यकता होती है । किन्तु, निरुद्ध दशा में चित्त के समक्ष किसी भी प्रकार का आलबन नहीं होता और समस्त वृत्तियाँ बन्द हो जाती हैं तो उस स्थिति को असप्रज्ञात समाधि कहते हैं ।^२ सप्रज्ञात समाधि के चार और असप्रज्ञात समाधि के दो भेद किए गए हैं ।

(४) क्लेश और योग—चित्त अनेक क्लेशों में आक्रान्त रहता है । बिना उन क्लेशों में निवृत्त पाये योग-मार्ग में सफलता नहीं मिलती । ये समग्र क्लेश विपर्यय रूप हैं । कर्मों का जन्म क्लेशों से होता है । और क्लेशों से कर्मों की उत्पत्ति होती है अतः वे परस्पर सहायक हैं ।^३

पतञ्जलि ने पांच प्रकार के क्लेश माने हैं—(१) अविद्या, (२) अस्मिता (३) राग, (४) द्वेष और (५) अभिनिवेश ।

(१) अनित्य, अपवित्र, दुःख तथा अनात्म में क्रमशः नित्य, पवित्र, सुख तथा आत्म बुद्धि रखना अविद्या है । (२) दृक्शक्ति, पुरुष दर्शन बुद्धि से बिलकुल भिन्न है, परन्तु दोनों को एकात्मक मानना 'अस्मिता' है । (३) सुखप्रद वस्तुओं में जो तृष्णा-भाव होता है उसे 'राग' कहते हैं । (४) राग के विरुद्ध जो दुःख की भावना होती है उसकी स्मृति-मात्र से जो क्रोध होता है । उसे द्वेष कहते हैं । (५) क्षुद्राति क्षुद्र जीव से लेकर विद्वानों तक को जो मृत्यु का भय रहता है उसे 'अभिनिवेश' कहते हैं ।

१—यस्त्वेकाग्रं चेतसि सदसूतमर्थं प्रद्योतयति, क्षिणोति च क्लेशानिकर्मं बधनानि ।

इत्यथयति निरोधमभिमुखं करोति स सं 'प्रज्ञातो योग इत्याख्यायते । (योग-

भाष्य १—१)

२—(यो० मा० १—१८)

३—स० वै० २—३ ।

(५) अष्टांग योग—चित्त के विकल्पों को निरुद्ध करने के लिए पतञ्जलि ने आठ प्रकार की साधन-प्रक्रियाओं की प्रतिष्ठा की है। ये क्रियात्मक पक्ष से प्रक्रियायुगे योग के सम्बन्ध रखती हैं। अतः शरीर, मन तथा इन्द्रियों की शुद्धि के लिए पतञ्जलि ने आठ प्रकार के योगांगों का निर्देश किया है।^१ उनके नाम क्रमशः इस प्रकार हैं

(१) यम (२) नियम (३) आसन (४) प्राणायाम (५) प्रत्याहार (६) धारणा (७) ध्यान (८) समाधि।

यम का तात्पर्य सयम से है। पतञ्जलि ने यम के पांच प्रकार माने हैं, यथा (य) अहिंसा अर्थात् सभी प्राणियों से समान प्रेम रखना और किसी भी स्थिति में द्रोह न करना। अ) सत्य-मन, वचन से एक होना। (स) अस्तेय-चोरी न करना अर्थात् दूसरे के धन के लिए कामना न करना। (द) ब्रह्मचर्य-उपस्थ इन्द्रिय का सयम करना तथा फ) अपरिग्रह-विषयों के अर्जन-रक्षण से उदासीन रहना।

नियम भी पांच प्रकार के माने गए हैं। यथा (क) शौच—आभ्यतर और बाह्य और शुचि। आभ्यतर शुचि मलो को अच्छी प्रकार धोने से होती है और बाह्य शुचि मिट्टी, जल और पवित्र भोजन करने से होती है।

(ख) सन्तोष- आवश्यक तथा अनिवार्य साधनों के अतिरिक्त अधिक वस्तुओं को ग्रहण करने की इच्छा न होना।

(ग) तप-सुख-दुःख, भूख प्यास आदि द्वन्द्वों को सहन करना तथा चन्द्रायण आदि कठिन व्रतों का करना।

(घ) स्वाध्याय-मोक्ष-प्रदायक शास्त्रों का अध्ययन और प्रणव का जप।

(ङ) ईश्वर-प्रणिधान-ईश्वर को सभक्ति सभी शुभाशुभ कर्मों का समर्पण करना।

पतञ्जलि ने स्थिर सुखासन का अपनी योग-पद्धति में विधान किया है^२। स्थिर तथा सुख-प्रदायक बैठने की सज्ञा आसन है। ध्यान के लिए साधक को ऐसे आसन की आवश्यकता होती है, जिसमें उसे सुख-शान्ति दोनों प्राप्त हो सके। कमलासन, सिद्धासन आदि अनेक आसनों का विधान योग-ग्रंथों में प्राप्त होता है। इन आसनों के करने से मन अपने चाचल्य को छोड़कर एकाग्र हो जाता है। इन आसनों सिद्ध होने पर द्वन्द्वों से उत्पन्न पीडा सन्तप्त नहीं करती।

आसन सिद्ध हो जाने पर साधक प्राणों के आयाम में तत्पर होता है। श्वास-प्रश्वास की गति विच्छेद को प्राणायाम कहते हैं। बाहरी वायु का लेना श्वास और भीतरी वायु का बाहर निकालना प्रश्वास कहलाता है। इस श्वास-प्रश्वास की गति

१—योग सू० २—२९।

२—योग सू० २—४५।

को नष्ट करने की क्रिया को प्राणायाम कहते हैं। पतञ्जलि ने अपने योग सूत्र में चार प्रकार के प्राणायामों का वर्णन किया है।^१ उनके नाम क्रमशः बाह्य, आभ्यन्तर, स्तम्भ-वृत्ति, चतुर्थ प्राणायाम अथवा केवल कुम्भक है।^२ प्राणायाम की साधना द्वारा विवेक ज्ञान के ऊपर आवरण डालने वाले कर्मों का नाश होकर मन एकाग्र हो जाता है।^३

जब चित्त के समान इन्द्रियाँ अपने बाह्य विषय से आसक्ति छोड़कर निरुद्ध हो जाती हैं तब इस स्थिति को प्रत्याहार कहते हैं। प्रत्याहार के द्वारा इन्द्रियाँ पूर्णतया वश में हो जाती हैं इस स्थिति में मन जो कुछ उनमें कार्य लेना चाहता है लेता है। यम, नियम, आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार को योग का बहिरंग कहा जाता है, क्योंकि इनमें मुख्यतया इन्द्रियों पर ही वश प्राप्त किया जाता है। योग के अन्तरंग साधन धारणा, ध्यान और समाधि हैं क्योंकि विवेक इन्हीं के द्वारा प्राप्त होता है।

योग सूत्र में 'देश बन्धश्चित्तस्य धारणा' कहा गया है।^४ इसका तात्पर्य है चित्त को लगाना। चित्त को एक स्थान पर लगाकर एकाग्र करने की विधियाँ अनेक हैं। उदाहरणार्थ हृदय में, नासिकाग्र में जिह्वाग्र आदि में या किसी पदार्थ में। इन अधिष्ठानों में किसी पर ध्यान एकाग्र करने से कार्य सरलता से सम्पन्न हो जाता है।

जब ध्येय वस्तु अथवा इष्ट में साधक का निरन्तर ध्यान हो जाता है और किसी अन्य वस्तु का ज्ञान विक्षेप नहीं उपस्थित करता तो इसे ध्यान कहते हैं।

पतञ्जलि योग-दर्शन की अन्तिम उपलब्धि है समाधि। समाधि की व्युत्पत्ति 'सम्यगाधीयते एकाग्रो क्रियते विक्षेपान परिहृत्य मनो यत्र स' समाधि' अर्थात् समग्र विक्षेपो से हटकर चित्त ध्येय वस्तु में एकाग्र होकर अपने स्वरूप से शून्य हो जाता है और ध्येय वस्तु से तद्गुण प्राप्त कर लेता है, उस अवस्था को समाधि कहते हैं। ध्यानावस्था में ध्याता ध्यय और ध्येय वस्तु पृथक्-पृथक् रहते हैं किन्तु समाधि अवस्था में ध्येय वस्तु ही अवशिष्ट रहती है।

(६) कैवल्य प्रकृति—कैवल्य की स्थिति में आरूढ होकर साधक अपने चरम अभीष्ट को प्राप्त कर लेता है। कैवल्य का अर्थ है केवल हो जाना अथवा अकेल रहने की स्थिति। जब पुरुष बुद्ध से विच्छिन्न हो जाता है तब अपने स्वरूप में प्रतिष्ठित होता है। इसी को कैवल्य कहते हैं। इस पुरुषार्थ शून्य अवस्था में गुण अपने कारण में विलीन हो जाते हैं।^५

१—योग सू० २।५०-५१।

२—इनके विशेष विवरण के लिए देखिये बलदेव उपाध्याय कृत भारतीय दर्शन पृष्ठ ३६१-६२।

३—योग सू० २।५२-५३।

४—योग सू० ३।१।

५—पुरुषार्थ शून्यानां गुणानां प्रति प्रसवः कैवल्य स्वरूप प्रतिष्ठा व चितिशक्तिरिति।
(योग सू० ४-३४)

केवल्य की स्थिति के अनुसार चार प्रकार के योगियों का पतञ्जलि ने विधान किया है। उनके नाम इस प्रकार हैं — (१) प्रथम कल्पिक (२) मधु भूमिक (३) प्रज्ञाज्योति और (४) अतिक्रान्त-मानवीय।^१ अष्टाग योग से युक्त होने पर जो योगी शीघ्र ही योग मार्ग में प्रविष्ट होते हैं उन्हें प्रथम कल्पिक योगी कहते हैं। सप्रज्ञात अथवा वितर्कानुमत समाधि में अधिकार प्राप्त कर लेने के कारण इनके अन्तर्गत अन्तर्ज्योति का स्फुरण होना प्रारंभ हो जाता है।

मधुमती भूमिका में पहुँचे हुए योगी का चित्त अतिशय शुद्ध हो जाता है और इस स्थिति में योगी को देवता तथा अप्सराओं से अनेक प्रलोभन दिए जाते हैं। इस अवस्था में योगियों का परीक्षा काल होता है। यदि योगी के चित्त में तनिक भी अहंकार अथवा आसक्ति की भावना आई कि वह पतित हुआ।

प्रज्ञा ज्योति की स्थिति मधुभूमिक से श्रेष्ठ मानी गयी है। इस अवस्था में योगी पंच भूतों और पंचेन्द्रियों की पंच अवस्थाओं पर अधिकार पाकर भूतजयी और इन्द्रियजित हो जाता है। पंचभूतों पर विजयी होने के कारण योगी का शरीर वज्रवत् तथा अणिमा, महिमादि सिद्धियाँ प्राप्त हो जाती हैं और इन्द्रिय जित होने के कारण मनोजवित्व, विकरण भाव तथा भूत प्रकृति पर विजय प्राप्त हो जाती है। इन सिद्धियों को मधुप्रतीक कहा जाता है।^२

पंचभूतों और इन्द्रियों पर विजयी होने पर योगी 'अस्मिता' में प्रतिष्ठित हो जाता है। इस अवस्था में अधिष्ठित होने पर उसको अनन्त शक्ति प्राप्त हो जाती है। वह सर्वज्ञ हो जाता है और समग्र भावों में अवस्थान करने की शक्ति प्राप्त कर लेता है। उसकी इस प्रकार की सिद्धि को 'विशोका' सिद्धि कहते हैं।^३ इसके पश्चात् योगी को पर वैराग्य की प्राप्ति हो जाती है और वह त्रिगुणातीत हो जाता है। अब वह सभी दृश्य और चिन्त्य पदार्थों से मुक्त होकर परम पद में स्थित हो जाता है। इस स्थिति को पतञ्जलि ने 'अतिक्रान्त मानवीय' स्थिति कहा है। योगी की यह चरम उपलब्धि है।

(७) योग और ईश्वर—योग-दर्शन में ईश्वर का अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। साख्यदर्शन के समान योगी भी २५ तत्वों को मानता है केवल साख्य से यह ईश्वर तत्व को अधिक मानता है। इसीलिए योग को 'सेश्वर साख्य' कहते हैं। योग के अनुसार क्लेश, कर्म विपाक और आशय से अपरामृष्ट अर्थात् जिस पर उपर्युक्त किसी बात का प्रभाव न पड़ा हो, ऐसे पुरुष विशेष की सज्ञा ईश्वर है।^४ मुक्त पुरुष और

१—यो० सू० ४।३४।

२—वही ३।४९।

३—यो० सू० ३।४९।

४—योग-दर्शन १।२४।

ईश्वर मे मात्र इतना भेद है कि मुक्त पुरुष पूर्व काल मे बन्धन मे रहता है और प्रकृतिलीन भविष्य काल मे बन्धन की सभावना रहती है। किन्तु, ईश्वर सदैव ही निर्बन्ध और ईश्वर ही रहता है।^१ शाश्वत होने के कारण वह भूत, वर्तमान और भविष्य तीनों कालों से अनवच्छिन्न है। वह सबसे महान है तथा वेद-शास्त्रों का उपदेष्टा भी ईश्वर ही है।

उपर्युक्त विशेषताओं से विशिष्ट इस ईश्वर की उपयोगिता योग शास्त्र की मौलिक प्रतिष्ठा कही जा सकती है। योग शास्त्र मे ईश्वर विषयक सूत्र तीन बार आए है।^२ इन तीनों सूत्रों मे 'प्रणिधान' पर बड़ा प्रकर्ष दिया गया है। अस्तु-आवश्यक है कि प्रणिधान शब्द का अर्थजा लिया जाय। 'प्रणिधान' शब्द मे 'प्र' और 'नि' उपसर्ग है तथा धान का अर्थ है धारण करना या धरना। इसका भाव यह हुआ कि 'प्र' प्रकृष्ट रूप से 'नि' निश्चय पूर्वक 'धान' धारण करना या धरना। इस का तात्पर्य यह हुआ कि अखिल ब्रह्माण्ड को ईश्वर का स्वरूप समझकर चित्त मे धरना। ईश्वर के ऊपर अकाट्य अवाध निश्चयात्मक परम भक्ति करना। अस्तु अनुराग पूर्वक निरन्त चित्त का ईश्वर मे लगना अथवा प्रेम पूर्वक समस्त कर्म फलों को ईश्वर को अर्पण कर देना ईश्वर प्रणिधान है। इस प्रकार जब चित्त सर्वतोभावेन ईश्वर को समर्पित हो जाता है तो उसकी क्लेशादि बाधाएँ और समस्त वासनाएँ क्षीण हो जाती है और वह समाधि मे लीन हो जाता है। अतः समाधि की सिद्धि का सर्व सुलभ साधन ईश्वर प्रणिधान है। इसके अतिरिक्त योगमे ईश्वर की एक और विशिष्ट उपयोगिता मानी गयी है वह पूर्वकाल मे होने वाले गुरुओं का भी गुरु माना गया है।^३ अतः वही तारक मन्त्र का प्रदाता भी है। साँख्य के अनुसार केवल मुक्त पुरुष ही ज्ञान के उपदेष्टा माने गए है किन्तु योग-दर्शन मुक्त पुरुषों का भी गुरु ईश्वर को मानता है। निश्चय ही ईश्वर विषयक इस प्रकार की विचारणा योग दर्शन की मौलिक और उपयोगी देन है।

[व] क इ मी रीय शै व दर्शन

काश्मीरीर शैव दर्शन एक अद्भूत विचारणा है। इसे 'प्रत्यभिज्ञा दर्शन' 'त्रिऋदर्शद' और माहेश्वर दर्शन के नाम से भी प्राचीनों द्वारा अभिहित किया गया

१—यथा मुक्तस्य पूर्वा बन्ध कोटि : प्रजायते नैवमीश्वरस्य ।

यथा वा प्रकृतिलीनस्योत्तरा बन्ध कोटिः संभाव्यते नैवमीश्वरस्य । सतु सदैव मुक्ता सदैव ईश्वरः ।

(यो० भा० १।२४)

२—१/२३/२/१ २/४५ ।

३—स पूर्वेषामपि गुरुः काले नानबच्छेदात् ।

है। शांकर वेदान्त में प्रतिपादित माया का स्वरूप जिज्ञामु के लिए अत्यन्त दुरूह है। शांकर वेदान्त के अनुसार माया अनादि तथा जड तत्व है और वह ब्रह्म को आच्छन्न करती है। इसी प्रकार सांख्य का पुरुष चैतन्य-स्वरूप है। उसमें कतृत्व शक्ति नहीं है। उसमें जड प्रकृति के संयोग से क्रिया शक्ति उत्पन्न होती है। किन्तु वेदान्त प्रतिपादित इन तथ्यों के द्वारा साधक या जिज्ञासु बड़े भ्रम में पड़ जाता है। अनेक मान्यताओं के ऊहापोह में उसे विचारविभ्रम होना स्वाभाविक है। काश्मीरीय शैव दर्शन ने सांख्य के पुरुष और वेदान्त की माया और ब्रह्म को विशेष रूप से जानने की चेष्टा की है। प्रत्यभिज्ञा-दर्शन के प्रतिपादकों के मत से दूसरी भूमिका पर पहुँचते ही उपर्युक्त तत्व साधक के समक्ष एक त्रिचित्र स्थिति में उपस्थित होती है। उसे इस स्थिति में समस्त वस्तुएँ चिन्मय दृष्टिगोचर होनी हैं। उस 'चिन्मय जगत में सभी अभिन्न हैं। वहाँ पर केवल परमशिव की ही एक मात्र अनुभूति होती है। वह परम शिव ही चित् है और उसी से सभी चिन्मय पदार्थ आविर्भूत होकर पुनः उसी में लीन हो जाते हैं। 'सृष्टि' को वे इसी परमशिव तत्व का 'उन्मीलन' कहते हैं।^१ इस भूमि का नामकरण काश्मीरीय दार्शनिकों ने प्रत्यभिज्ञा भूमि 'अथवा शैव दर्शन की सज्ञा दी है।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन वास्तव में एक अद्वैतवाद ही है इसी कारण इसे 'ईश्वराच्छ्रयवाद' भी कहते हैं। इसके प्रतिपादकों में भी अभिनवगुप्त पादाचार्य का नाम मूर्धन्य माना जाना है किन्तु ब्रह्माद्वैत और ईश्वराच्छ्रयवाद की सज्ञाओं से जिस प्रकार एकता प्रतीत होती है, उसी प्रकार वास्तव में उनके सिद्धान्तों में साम्य नहीं है। प्रत्यभिज्ञा दर्शन भी अज्ञान और माया को स्वीकार करता है किन्तु-उसके द्वारा स्वीकृत अज्ञान और माया शांकर अद्वैत और सांख्य दर्शन के समान स्वतन्त्र नहीं है यह परमतत्व शिव के अधीन है। उन शिव की लीला से अज्ञान का उदय और लय दोनों होते हैं। किन्तु-अज्ञान के उदय अथवा लय से परम शिव में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। माया की क्रीडा और उसके द्वारा सृष्टि का आविर्भाव दोनों परमशिव की लीलान्तर्गत ही है।

(१) शैव दर्शन और ब्रह्म अथवा परमचेतन—काश्मीरीय शैव-दर्शन के अनुसार प्रत्येक जीव में निवास करने वाला शिव तत्व ही 'आत्मतत्व' है। यह शिव तत्व चैतन्य रूप है।^२ इसी तत्व को परासंवात परमेश्वर शिव अथवा परमशिव के नाम से भी अभिहित किया जाता है। शैव-दर्शन की मान्यता के अनुसार यह तत्व मात्र जीव में ही

१—अन्तः स्थितवता मेव घटते वहिरात्मना (ईश्वर प्रतिभिज्ञा पृ ३२)

उन्मीलनम् अवस्थित स्यैव प्रकटीकारणम् (प्रत्यभिज्ञा हृदयम् पृ०६)

२—चैतन्यमात्मा, शिवसूत्र, १, १।

नहीं प्रत्युत ससार की यावत वस्तुओ चाहे वह जड हो अथवा चेतन सभी मे व्यष्टि अथवा समष्टि रूप से वर्तमान है । इसकी अवस्थिति बडी अद्भुत है । यह सभी वस्तुओ मे व्याप्त होने पर भी एरु है और एक होने पर भी समग्र वस्तुओ मे निवास करता है । यद्यपि यह देश कालातीन हे फिर भी इसकी उपस्थिति सार्वकालिक और सार्वभौम हे । यह नित्य और अनन्त हे । वस्तुतः सभी विश्व इसी तत्व का अभिन्न रूप है । परम शिव ३६ तन्वो द्वारा विश्व मे भासमान होता है ।^१ वस्तुतः इस तत्व के अतिरिक्त और कुछ भी ग्राह्य अथवा ग्राहक रूप मे नहीं है । इन्ही परम शिव भट्टारक का स्फुरण नाना वैचित्र्यो के रूप मे होता है ।^२ इम परम शिव का स्वरूप इच्छा ज्ञान और क्रिया से समन्वित है और यह पूर्णानन्द के स्वभाव वाला है ।

परमशिव तत्व प्रकाशात्मा है तात्पर्य यह कि विमर्श ही इसका स्वभाव है । विमर्श का अर्थ है पूर्ण अकृत्रिम अहभाव की स्फूर्ति यदि शिव के अन्तर्गत विमर्श न हो तो वह जड और अनीश्वर हो जायेंगे । शिव की यह स्फूर्ति । सृष्टि काल मे विश्वाकार स्थिति मे विश्व प्रकाश और सहार काल मे आत्मसात करने वाली हांती हे ।^३ इसी को चित् चैतन्य स्वातन्त्र्य कर्तृत्व स्फुरत्ता सार हृदय स्पन्द भी कहते हैं । किन्तु त्रिक दर्शन अथवा शैव दर्शन मे प्रतिपादित ब्रह्म के स्वरूप मे अन्तर हे । जहाँ ब्रह्मवाद मे निर्गिकार ब्रह्म मे किसी प्रकार का कर्तृत्व नहीं हे वहाँ शैव दर्शन के ईश्वराध्यवाद मे परमेश्वर मे स्वातन्त्र्य शक्ति सपन्नता और कर्तृत्व है । इसमे आत्मा का स्वरूप सृष्टि स्थिति सहार अनुग्रह और विलय का सम्पादन करने वाला है । परन्तु शाकर मत मे ब्रह्म का स्वरूप इसमे विपरीत स्वभाव वाला माना गया है ।

(२) कादमीरीय शैव दर्शन मे परमेश्वर और जगत् का सम्बन्ध—अभिनव गुप्त पादाचार्य ने परमेश्वर और जगत् का पारस्परिक सम्बन्ध दर्पण बिबवत माना है, अर्थात् जिस प्रकार किसी निर्मल दर्पण के अन्तर्गत ग्राम, नगर, वृक्षादि प्रति-विम्बित होने पर उससे अभिन्न होते हुए भी भिन्न प्रतीत होते है, इसी प्रकार पूर्ण ज्ञानस्वरूप परमेश्वर मे प्रतिबिंबित यह विश्व उससे अभिन्न होता हुआ भी घटपटादि के रूप मे पृथक् अवभासित होता है^४ । जगत् के इस प्रतिबिबन का लोक के प्रति-बिबन से भौतिक भेद है । लोक मे प्रतिबिब की अवस्थिति बिब के कारण होती है, परन्तु त्रिक दर्शन मे परमेश्वर की स्वातन्त्र्य शक्ति के फलस्वरूप बिना बिब के ही

१—'अखिलम् अभेदेनैव स्फुरति' प्रत्यभिज्ञा हृदय पृष्ठ ८ ।

२—प्रत्यभिज्ञा हृदय, पृष्ठ ३, ८, शिवदृष्टि १-२ ।

३—विमर्शो नाम विश्वाकारेण, विश्वप्रकाशेन, विश्वसंहरेण च अकृत्रिमाहमिति स्फुरणम् । (परा प्रवेशिका पं० २) ।

४—परमार्थसार (का० १९।१३)

जगत् का प्रतिबिम्ब स्वयमेव उत्पन्न होता है। इस आभास अथवा प्रतिबिम्ब के सिद्धान्त की मान्यता के कारण त्रिकदर्शन की दार्शनिक दृष्टि को 'आभासवाद' के नाम से अभिहित किया जाता है।^१

शैव दर्शन की यह दृढ़ मान्यता है कि यह जगत् चिन्मयीशक्ति की स्फुरणा है, अतएव हम इसे असत्य नहीं कह सकते। परिणामवादियों के अनुसार वस्तु का स्वरूप परिवर्तित होकर दूसरा आकार धारण करता है, किन्तु शैव दर्शन के मतानुसार तो परमशिव के तिरोधान होने पर यह विश्व ही अन्धा हो जायगा। अस्तु, इस सबध में आभासवाद ही प्रामाणिक और तर्क सम्मत प्रतीत होता है^२।

(३) शैवदर्शन में सदाशिव और ईश्वर में अंतर—शिवशक्ति के आन्तर निमेष को सदाशिव और बाह्य निमेष ईश्वर कहते हैं।^३ किन्तु इसके पूर्व कि सदाशिव और ईश्वर के अन्तर को समझा जाय आवश्यक है कि शिवशक्ति के विषय में जान लिया जाय। शैवमतानुसार जब परमेश्वर के मन में सृष्टि करने की कामना उत्पन्न होती है तो उसके दो रूप हो जाते हैं—शिव तथा शक्ति। यह शक्ति विमशरूपिणी है अर्थात् यह पूर्ण अकृत्रिम अहंकार की स्फूर्ति है। इसी विमशरूपिणी शक्ति के द्वारा सृष्टि स्थिति और संहार सम्भव होता है। शिव चिद्रूप अवश्य है परन्तु उन्हें अपनी चेतनता का ज्ञान नहीं है। मदिरा में मादकता होने पर भी उसे अपनी मादकता का बिलकुल ज्ञान नहीं होता। ठीक इसी प्रकार बिना शक्ति के शिव को अपने चेतन अथवा प्रकाश रूप का ज्ञान नहीं होता। इसीलिए कहा जाता है कि शिव बिना शक्ति के 'शव' ही है। शिव और उनकी शक्ति अभिन्न है।^४ इसी शिवशक्ति के आन्तर-बाह्य उन्मेष को सदाशिव और ईश्वर कहते हैं। अचल परमेश्वर में सदाशिव के रूप में किञ्चित् गति की स्फुरणा

१—आभास रूपा एव जडचेतन पदायाः (प्रत्यभिज्ञा विमशिणी)

२—अविद्या अनिर्वाच्या चायत्ते इति व्याहृतम्*।

परमेश्वरी-शक्तिरेव इयमिति हृदयावर्जक. क्रमः ।

तस्मात् अनपह्ननीयः प्रकाशविमशात्मा सर्वित्स्वभावः परम

शिवः भगवान् स्वातन्त्र्या देव प्रकाशते इत्यर्थं स्वातन्त्र्यवादः

प्रोन्मीलितः ।

३—ईश्वरो बहिरुन्मेषो निमेषोऽन्तः सदाशिवः—

अभिन्नव-प्रत्यभिज्ञा विवृतिविमशिणी । ईश्वर प्रत्यभिज्ञा ३।१।३

४—न शिव शक्ति रहितो न शक्तिर्व्यतिरेकिणीः

शिव शक्तस्तथा सावान् इच्छया कतूभीहते

शक्तिशक्तिमतोभेदः शैवो जातु न वर्ण्यते ॥

होती है। किन्तु इस स्थिति में जगत् का मान अव्यक्त रूप में ही होता है।^१ सत्ता का आरम्भ यही से होने के कारण इसका नाम सादाख्य तत्व है।^२

विकासोन्मुख ज्ञान की तीसरी अवस्था को शैव-दर्शन ने ईश्वर तत्व कहा है। यह ईश्वर तत्व सदाशिव का बाह्य रूप है। इस स्थिति में जगत् का स्पष्ट किन्तु आत्मा के अंश के रूप में अथवा आत्मा से अभिन्न अनुभव होता है। सदाशिव रूप के विमर्श में 'अह' और ईश्वर रूप में 'इद' का प्राधान्य रहता है।

(४) शैव-दर्शन और माया का स्वरूप—शैवदर्शन में 'अह' और 'इद' में पृथक्त्व स्थापित करने वाली शक्ति को माया की सज्ञा दी गई है।^१ यज्ञ पर अहमश पुरुष और इदमश प्रकृति हैं। किन्तु शिव को पुरुष रूप में आने के हेतु माया के पांच कचुको (आवरणों) की आवश्यकता होती है। इन कचुको के नाम इस प्रकार हैं—कला, विद्या, राग काल और नियति। माया के इन कचुको के कारण असीम शक्ति सम्पन्न जीव ससीम और अल्पशक्ति वाला हो जाता है। वह अपने को किंचित् कतृत्व शक्तियुक्त, अल्पज्ञ, विषयानुरागी, अनित्य तथा नियमित कार्य करने वाला मानने लगता है। माया के इन कचुको में आच्छादित जीव की सज्ञा पुरुष है। महत्तत्व म लेकर पृथ्वी तक के सभी तत्वों का मूल कारण 'प्रकृति' है।

(५) निष्कर्ष—परमेश्वर चिद्रूप है और उसकी शक्ति 'विमर्श' है। बिना विमर्शिणी शक्ति के शिव 'शव' के समान है।

ब्रह्म अथवा परमेश्वर की शक्ति सत्य है, इसलिए जीव और जगत् भी सत्य है। ये सब शिव मय है।

जगत् का समग्र वैचित्र्य एक का ही विलास है। भेद की अनुभूति अभेद के कारण ही होती है। शक्ति शिव की ही स्फुरता है, अन्य कुछ नहीं।

पुरुष और प्रकृति में पृथक्ता नहीं है, वरन् दोनों अभिन्न हैं एक ही के दो प्रकार। इसी को 'शिवभक्ति' का सामरस्य या चिदानन्द की प्राप्ति कहते हैं।

काश्मीरीय शैव-दर्शन ही वास्तव में वास्तविक अद्वैत की प्रतिष्ठा करता है। इसी अद्वैत की प्राप्ति से वस्तुतः दुःख की आत्यंतिक निवृत्ति तथा परमानन्द की प्राप्ति होती है।

१—अहताच्छादित अस्फुटे दन्तामयं यादृशं परावररूपं विश्वं ग्राह्यम् प्रत्यभिज्ञा हृदय-पृष्ठ ७।

२—सादाख्यायां भवं सादाख्यं यतः प्रभृति सविति प्रथया

ईश्वर प्रत्यभिज्ञा विमर्शिणी ३।१।२

३—कलादीनां तत्वानीविको माया ।

[म] जैन-दर्शन

जैन-दर्शन को दर्शन-शास्त्र के इतिहास में 'नास्तिक' दर्शन के रूप में स्वीकार किया गया है। इस दर्शन में 'ईश्वर' की सत्ता की स्वीकृति नहीं है, किन्तु इसके अध्ययन से यह विदित होता है कि दार्शनिक-विचार धारा नास्तिक से अस्तिक की ओर प्रवहमान है। क्योंकि चार्वाक दर्शन के अनुसार आत्मा मौलिक है, किन्तु जैन-दर्शन में उसकी पृथक् सत्ता स्वीकार की गई है। यह दूसरी बात है कि जैनो द्वारा मान्य अलौकिक गुणो सपन्न आत्मा भौतिक से स्वतन्त्र नहीं है। किन्तु अन्य अनेक बातों में जैन-मत के सिद्धान्त आस्तिक दर्शनों से सादृश्य रखते हैं। उदाहरणार्थ दुःख की आत्यंतिक निवृत्ति और परमानन्द की प्राप्ति, इनका भी चिर अभीष्ट है। कठोर तपस्या एवं साधन के द्वारा ये भी काया, मन और वाणी के नियंत्रण पर बल देते हैं और इस प्रकार अन्तःकरण की शुद्धि-द्वारा परमात्मा का साक्षात्कार आस्तिकों के समान इनका भी लक्ष्य है। इसी हेतु जैन लोग 'सम्यक् दर्शन', 'सम्यक् ज्ञान' और 'सम्यक् चरित्र' इन तीनों रत्नों की प्राप्ति के लिए जीवन भर सतत प्रयत्नशील रहते हैं।

(१) जैन दर्शन और आत्म-तत्व—जैसा कि ऊपर कहा गया है जैन-दर्शन ने आत्म-तत्व पर गभीरता से विचार किया है, किन्तु उसकी इस विचारणा में आत्मा भौतिकता से निवृत्ति नहीं प्राप्त कर सकी। जैन दर्शन में ईश्वर की सत्ता की स्वीकृति आस्तिक-दर्शनों के समान नहीं प्राप्त होती। जैन दार्शनिकों ने अनेक विध तर्कों द्वारा ईश्वर-सत्ता का खण्डन किया है और वे अपने इस कर्म में सतत जागरूक रहे हैं। किन्तु, ईश्वर के ऊपर अपने भयंकर तर्क-वाणों से सतत से वर्षा करते रहने पर भी जैन हृदय-हीन नहीं हो सके और उन्होंने साधना द्वारा 'सर्वज्ञ', राग-द्वेषातीत, तीनों लोको में पूजित तथा सामर्थ्यवान व्यक्ति अथवा साधक को 'अर्हत' की सज्ञा दी। जैनो के इस 'अर्हत' और सिद्धो, सतो तथा वेदान्तियों के सिद्ध पुरुष अथवा जीवन्मुक्त में सारत कोई अन्तर नहीं दृष्टिगोचर होता। इस प्रकार भवबन्धन की ग्रथियों से मुक्त प्राणी को ही जैनदर्शनानुसार 'महावीर' कहा जाता है।^१ और ऐसे जीवन्मुक्त व्यक्ति को वेदान्त तथा अन्य आस्तिक-दर्शन ईश्वर के समकक्ष मानते हैं—“ईश्वर” ही मानते हैं। किन्तु प्रत्यक्षत जैनियों ने ईश्वर को नहीं माना यद्यपि वे आत्म-साक्षात्कार पर विश्वास करते हैं।

जीव और जैन-दर्शन—जैन-दर्शन जीव को चैतन्य-द्रव्य के रूप में स्वीकार करता है। उनके अनुसार चैतन्य जीव का सामान्य लक्षण है। जगत् के समग्र

१—सर्वज्ञो जित रागादि दोषत्रैलोक्य पूजितः।

यथास्मिताश्रवादी च देवोर्हण परमेश्वरः।

प्राणियों में चैतन्य उपलब्ध होता है। जैन दर्शनानुसार प्रत्येक जीव को प्रकृत रूप से अनन्त ज्ञान, दर्शन और असीम सामर्थ्य से सम्भव माना गया है परन्तु कर्मावरणों के कारण उसमें उपर्युक्त स्वाभाविक धर्मों का उदय नहीं होता। जीव के शुभ कर्मों में प्रवृत्त होने पर कर्म का आवरण नष्ट होने लगता है और वह अपने स्वाभाविक (उपर्युक्त) गुणों में अधिष्ठित हो जाता है। जैनों के अनुसार दर्शन तथा ज्ञान और गुणों के विभिन्न स्तरों के कारण जीव के प्रकार में अनेक भेद हो गए हैं। जीव शुभा-शुभ कर्मों का करने वाला है तथा कर्मफल का भोगने वाला भी। जीव स्वयं को भी प्रकाशवान बनाता है तथा दूसरी वस्तुओं को भी। यद्यपि जैन-दर्शन जीव की नित्यता स्वीकार करता है फिर भी वह उसे परिणामशील मानता है। वह उसे शरीर से पृथक् मानता है और उसकी सत्ता की घोषणा चेतनता से करता है। जैन-दर्शन जीव को मध्यम-परिणाम-विशिष्ट मानता है और इस प्रकार वह आत्मा को विभु मानने वाले अद्वैत-दर्शन तथा अणु मानने वाले वैष्णव-दर्शन के युगल अन्तों की छोड़कर मध्यम मार्गी है। जीव जिस शरीर को अपना निवासस्थान बनाता है उसी के परिमाण को धारण कर लेता है। जिस प्रकार दीपक घर को आलोकित करता है उसी प्रकार जीव भी जिस शरीर को अपना आवास बनाता है आलोकित करता है। हाथी के विशाल शरीर में रहने वाला जीव अतिशय परिमाण वाला तथा चीटी के शरीर में बसने वाला जीव अल्प परिमाण वाला होता है। जिस प्रकार दीपक सकोच-विकासशील होता है, उसी प्रकार जीव भी। अल्प होने के कारण उसका ज्ञान कराने में इन्द्रियाँ अक्षम हैं, परन्तु अनुभूति (स्वसवेदन) प्रत्यक्ष और अनुमान के द्वारा उसका ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है।

(३) जैन-दर्शन में जगत् का स्वरूप—जैन-दर्शन जगत् के मूल में अनेक तत्वों के अस्तित्व को स्वीकार करता है। इस प्रकार वह बहुत्ववाद को स्वीकार करता है। यह दर्शन प्रारम्भ से ही यथार्थवादी है। हमारी बाह्येन्द्रियाँ तथा अन्तरिन्द्रियाँ जिम प्रकार जगत् का अनुभव करती हैं, जगत् का वही स्वरूप जैन-दर्शन को स्वीकार है। अन्य दर्शनों की इस मान्यता में कि मन, बुद्धि और अन्तरिन्द्रिय द्वारा गृहीत विषय ही जगत् का स्वरूप हो सकता है—अपना वैपरीत्य मानता है और दोनों के समन्वय में अपनी अवस्था प्रकट करता है। जैन-दर्शन के अनुसार वाह्य जगत् की सत्ता प्रमाणित करने के लिए मन और बाह्येन्द्रियों की भी उपयोगिता की महत्ता में रच-मात्र सदेह नहीं करना चाहिए। इस प्रकार जैन-दर्शन बहुल्य सवलित वास्तववाद (प्युरलिस्टिक रीअलिज्म) का समर्थक है। इस दृष्टि के कारण वह जगत् के समस्त प्रदेशों में जीवों की सत्ता स्वीकार करता है तथा उन्हें किसी प्रकार की हानि न पहुँचे 'अहिंसा' परमोधर्म के उदात्त भाव की प्रतिष्ठा करता है।

[ष] बौद्ध-दर्शन

(१) आत्म-तत्त्व—बौद्ध-दर्शन पूर्णतया अनात्मवादी दर्शन है। वह किसी भी दशा में ईश्वर और आत्मा के स्वरूप को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं। उसने ईश्वर और आत्मा का प्रयत्न-पूर्वक खण्डन किया है फिर भी गौतम-बुद्ध के जीवन से यह नहीं प्रतीत होता है कि वे आत्म तत्त्व को नहीं स्वीकार करते थे। कहा जाता है कि जब जब महात्मा गौतम बुद्ध से आत्मा के विषय में प्रश्न किया गया, वे मौन हो गए। इसी से पश्चात् के विद्वानों ने यह अर्थ निकाला कि वे आत्मा के स्वरूप को नहीं मानते। किन्तु, वेदान्त के अनुसार भी आत्मा अनिर्वचनीय है। उसके विषय में वाणी द्वारा कुछ भी नहीं कहा जा सकता। संभवतः आत्मा विषयके प्रश्न पर गौतमबुद्ध के मौन का यही तात्पर्य रहा हो।^१ गौतम बुद्ध का यह भी अभिमत था कि बिना आत्मा और ईश्वर की मान्यता के केवल चारित्र्य के अन्धार पर भी इस क्षणिक जगत् से निवृत्ति प्राप्त हो सकती है, निर्वर्ण मिल सकता है। अस्तु उनका प्रकर्ष चरित्र-सर्वर्द्धक तत्वों की ओर सर्वाधिक रहा है।

बौद्ध धर्म की इन आचार-प्रधान शिक्षाओं में मूलतः दो दार्शनिक-सिद्धान्तों की प्रधानता दृष्टिगोचर होती है—(१) सघातवाद और (२) को सन्तान वाद के नाम से अभिहित किया गया है। गौतम बुद्ध के पूर्व आत्म-तत्त्व का विशद निरूपण भारतीय मनीषा के आकर ग्रन्थों-उपनिषदों में हो चुका था। गौतमबुद्ध को उपनिषद् प्रतिपादित आत्म-रहस्य का विस्तृत विश्लेषण अभिप्रेत था। गौतम बुद्ध के मत से आत्मतत्त्व की स्वीकृति समस्त दुष्कर्मों तथा दुष्प्रवृत्तियों की मूल कारण है। कदाचित् इसीलिए आत्म-तत्त्व की पृथक् सत्ता स्वीकार नहीं की।^१ वे मन सम्बन्धी अनुभवों और विभिन्न प्रवृत्तियों को मानते हैं। किन्तु, आत्मा को उनके समूह से पृथक् पदार्थ नहीं स्वीकार करते। उनके अनुसार आत्मा प्रत्यक्ष गोचर मानसिक प्रवृत्तियों का समूह मात्र है। उनका कहना है कि इन प्रवृत्तियों के सघात से पृथक् आत्मा की सत्ता का कभी भी आभास नहीं होता।

बौद्धों ने आत्मा के स्वरूप को नाम रूपात्मक माना है। इन्द्रियानुभवगम्य स्व स्वरूप का निरूपण करने वाले पदार्थों का नाम सज्ञा है। वह प्रत्येक वस्तु जिसमें गुरुत्व हो तथा स्थान घेरती हो 'रूप' कहलाती है। अतः उनका रूप से तात्पर्य जल, तेज, वायु और उनसे उत्पन्न शरीर से है जिसमें न तो गुरुत्व है और न स्थान घेरता है ऐसे द्रव्य को ही 'नाम' कहते हैं जिसका अर्थ है मन तथा मानसिक प्रवृत्तियाँ। उपर्युक्त विवेचन के अनुसार नाम-रूप का अर्थ हुआ शरीर तथा मन और शारीरिक कार्य तथा मानसिक प्रवृत्तियाँ। अस्तु बुद्ध के अनुसार आत्मा इस शरीर तथा मन,

भौतिक तथा मानस प्रवृत्तियों का सघात मात्र है। बौद्ध रूप का तो एक ही स्वरूप मानते हैं किन्तु नाम के चार प्रकार स्वीकार करते हैं। उनके नाम क्रमशः (१) वेदना, (२) सज्ञा, (३) सस्कार और (४) विज्ञान है। अतएव आत्मा, वेदना, सज्ञा, सस्कार तथा विज्ञान इन पांच समुदायो (स्कन्धो) का पुन्जीभूत रूप है। बौद्धों के अनुसार भूत एव भौतिक पदार्थ को रूप, वस्तु के साक्षात्कार को सज्ञा, उसमें उत्पन्न दुःख-सुखादि को वेदना अतीत अनुभव के द्वारा उत्पन्न होने वाले तथा स्मृति के कारण भूत सूक्ष्म मानसिक प्रवृत्ति को सस्कार और चैतन्य को 'विज्ञान' के नाम से पुकारते हैं। बौद्धों के ये ही पांच स्कन्ध कहलाते हैं।^१

आत्मा के विषय को भदन्त नागसेन ने मिलिन्द प्रश्न (पृ० ३०-३३) में यवनाधिपति में एक सुन्दर उपमा द्वारा बहुत ही स्पष्ट रूप से समझाया है। नागसेन ने राजा में रथ के विषय में निम्न प्रश्न किए —

- (१) क्या दण्ड अथवा अक्ष रथ है ?
- (२) क्या पहिए (चक्र) रथ है ?
- (३) क्या रस्सिया अथवा लगाम, चाबुक रथ है ?

राजा ने उपर्युक्त सभी प्रश्नों का निषेधात्मक उत्तर दिया। इस पर नागसेन ने पुनः प्रश्न किया कि तब आप फिर किसे रथ मानते हैं ? राजा को अन्त में स्वीकार करना पडा कि दण्ड, चक्र, आदि पुर्जों के आधार पर व्यवहार के लिए रथ का नाम रख लिया गया है।^२ वैसे इन पुर्जों (अवयवों) के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु अथवा अवयवों की सत्ता नहीं है। उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध होता है कि नागसेन के पांच स्कन्धादि ही वास्तव में सत्य हैं और नितान्त रूप से अगोचर हैं। इन्हीं स्कन्धों (अवयवों) के आधार पर 'आत्मा' की कल्पना-मात्र व्यवहार के लिए करली गई है। वास्तव में आत्मा की सत्ता है ही नहीं। बौद्धों का यही नैरात्मवाद है।

(२) बौद्धों का सन्तानवाद और उनको जगत्-संबंधी परिकल्पना—त्रिपिटक आत्मा और जगत् को अनित्य मानते हैं। इन दोनों का समय-सम्बन्ध दो क्षण का भी नहीं है। बौद्धों के अनुसार यह पांच स्कन्ध दो क्षण भी एक अवस्था में नहीं रहता, वरन् वह प्रत्येक क्षण परिणाम प्राप्त किया करता है। इस प्रकार बौद्धों के अनुसार जीव तथा जगत् दोनों परिणामशाली हैं। बौद्धों ने इस परिवर्तन को दो उदाहरणों द्वारा समझाया है—प्रथम उदाहरण है जल-प्रवाह का तथा (२) दीपशिखा का। उनका कहना है कि जिस प्रकार हम जल में स्नान करते हैं दूसरी बार फिर वही जल नहीं रह

१—दी० नि० पृष्ठ ११३-१५।

२—अनुभवार्थमात्मानं रूपमतीति।

(स) आचार्य नरेन्द्र देव, बौद्ध-धर्म-दर्शन (पंचदश अध्याय)

जाता वरन् उसमें परिवर्तन होता है। ठीक इसी प्रकार दीपक में एक-एक लौ निकल कर अस्त होती जाती है और उसके स्थान पर नयी लौ का जन्म होता है और इसी प्रकार यह तारतम्य बना रहता है।

बौद्ध मनीषी भदत्त नागसेन ने इस परिवर्तन को दूध के विकारों का अत्युत्तम उदाहरण देकर समझाया है। उनके अनुसार जिस प्रकार दूध से दही, दही से मक्खन और मक्खन से घी बनता है और इस विकार में परिवर्तन बिलकुल स्पष्ट प्रतीत होता है, इसी प्रकार किसी वस्तु के अस्तित्व के प्रवाह में एक अवस्था की उत्पत्ति और दूसरे का लय होता है। और इस प्रकार एक सतत प्रवाह जारी रहता है। किन्तु प्रवाह के सातत्य में एक पल का भी अन्तर नहीं होता, क्योंकि एक के लय होते ही दूसरे की उत्पत्ति होती है। जन्मान्तर ग्रहण में भी प्रवाह का यही स्वरूप रहता है। जिस समय एक वस्तु का अन्तिम विज्ञान अन्त को प्राप्त होता है दूसरे जन्म का प्रथम विज्ञान प्रारम्भ हो जाता है।^१ इस प्रकार बौद्ध दर्शनानुसार ससार में वास्तविक एकता एक अलभ्य वस्तु है। गौतम बुद्ध के इस सिद्धान्त में हमें दो विपरीत मतों के समन्वय की चेष्टा उपलब्ध होती है। प्रथम मत सत्ता पर विश्वास करता है और दूसरा मत असत्ता का निश्चयी है। किन्तु बुद्ध मध्यम प्रतिपक्ष के अनुगामी होने के कारण सत्य सिद्धान्त की अवस्थिति दोनों के मध्य में स्वीकार करते हैं। सत्ता और असत्ता के मध्य उन्होंने 'परिणाम' के सिद्धान्त को माना है। उनके मत में इस जगत् में 'परिणाम' ही सत्य है, किन्तु इसके अन्तर्गत विद्यमान किसी 'परिणामी' पदार्थ को वे स्वीकार नहीं करते। दार्शनिक जगत् में गौतम बुद्ध की यह जगत्-सम्बन्धी विचारणा अपूर्व मूल्यवान् वस्तु के रूप में स्वीकार की जाती है।

श्री अरविन्द की दार्शनिक मान्यताएँ

(क) ब्रह्म और परम चेतन का स्वरूप

श्री अरविन्द के अनुसार ब्रह्म गम्भीर आत्मानुभूति से प्राप्त वह अद्वितीय सत्ता है जो अनिवर्चनीय, शुद्ध, निर्गुण और निर्माप स्वरूप वाली है। किन्तु, जब हम इसे बौद्धिक आधार पर समझना चाहते हैं तो अनेक विभेद उठ खड़े होते हैं और हम उस सत्ता के समझने में बिलकुल असमर्थ रहते हैं। बुद्धि द्वारा ब्रह्म का विश्लेषण जगत् को अनन्त द्वन्द्वों में विभक्त कर देता है। स्थूल रूप से वे सभी द्वन्द्व, जड-चेतन के अन्तर्गत आ जाते हैं। किन्तु प्रश्न यह उठता है कि चेतन के अन्तर्गत विरोधी तत्त्व अचेतन अथवा जड आया कैसे? इसके उत्तर में श्री अरविन्द का कहना है कि ब्रह्म अथवा उस परम चेतन सत्ता की सीमा स्थिर नहीं की जा सकती,

क्योंकि वह असीम और अमाप है। श्री अरविन्द का एतद्विषयक उत्तर अत्यन्त तर्क-सम्मत है। वे कहते हैं कि ब्रह्म की सत्ता और जगत् की विविधता के रूप में उसके ये द्विविध अभिव्यजन सत्य हैं, क्योंकि उनके अनुसार शुद्ध चेतना और तत्सम्बन्धी जगत् के पदार्थों के बाह्य अनुभवों को शुद्ध भी कर सकती है, उन्हें स्थगित भी कर सकती है, उससे परे भी जा सकती है, किन्तु किसी भी दशा में नाश नहीं कर सकती। इससे हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते कि ब्रह्म के समान ही यह जगत् भी सत्य है। इनमें से किसी भी एक सत्ता का निषेध करना सहज है किन्तु, उन दोनों में समन्वय स्थापित करना ही सच्ची और फलदायक बुद्धिमत्ता होगी।¹

'ब्रह्म की उपर्युक्त स्थापना जो उसकी स्थिरता और गति को लेकर हुई है मात्र मनोवैज्ञानिक है। वास्तव में ब्रह्म, स्थिरता और गति में भी परे है, वह एकत्व और अनेकत्व से भी परे है। किन्तु, फिर भी उसका अभिव्यजन एक और अनेक दोनों में होता है। इसीलिए शास्त्र इस गतिमय जगत् को शिव का नृत्य कहता है, जो भगवान की अनेक शरीरों के माध्यम से अभिव्यक्त करके उनका नृत्य देखना है। अस्तु, वह स्वयं ही नृत्य है, स्वयं ही द्रष्टा है और स्वयं ही उनमें परे भी है। इसका उद्देश्य, मात्र आनन्द है। किन्तु, चूँकि हम स्थिरता और गति, एकता और अनेकता के परे कुछ भी नहीं कह सकते इसलिए हमें (ब्रह्म और जगत्) दोनों सत्ताओं को स्वीकार कर लेना चाहिए।'

'ब्रह्म और जगत् दोनों की सत्ता स्वीकार कर लेने के पश्चात् देश काल में सीमित असीम गति का सम्बन्ध हम देश एवं काल के परे असीम सत्ता के साथ कर सकते हैं, इस असीम सत्ता का स्वरूप ऐसा है, जिसे हम न तो सीमित कह सकते हैं और न असीम। यह शक्ति अध नहीं है वरन् चेतना-सम्पन्न है, क्योंकि अब शक्ति में चेतन की उत्पत्ति नहीं हो सकती। किन्तु, जब हम बुद्धि के आधार पर जगत् को समझने अथवा समझाने की चेष्टा करते हैं तो अनेक विभेदों का जन्म होता है। यदि हम मन और बुद्धि के स्तर से ऊपर उठ कर और तटस्थ भाव से शुद्ध चेतना के आधार पर इसे समझने का प्रयास करें तो ऐसा आभास होगा कि असीम सत्ता,

-
1. The movement of energy, the becoming are also a fact, also a reality. The supreme intuition and its corresponding experience may correct the other, may go beyond, may suspend, but do not abolish it. We have therefore two fundamental facts of pure existence and world-existence, a fact of Being, a fact of becoming. To deny one or other is easy, to recognise the facts of consciousness and find out their relation is the true and fruitful wisdom. (The Life Divine, Page 94, Para II, Vol I)

असीम गति और असीम क्रिया स्वतः। असीम काल तथा देश के अन्तर्गत अपना अभिव्यजन कर रही है। यह महाचेतना इतनी विराट् है कि ब्रह्माण्ड की महान् से महान् वस्तु, इसके समक्ष मात्र अणु है। यह महाचेतना अपने आनन्द के लिए व्यक्त और अव्यक्त द्विविध रूपों में एक साथ स्थित है। यह महाचेतना सर्वव्यापक है और सबको गतिमय बनाती है, स्थिर दिखाई पड़ने वाली वस्तुओं को भी यह गति देती रहती है, केवल वह गति चक्षु-गोचर नहीं होती।¹

'विज्ञान ने अन्तिम सत्ता के रूप में 'मैटर' को ही स्वीकार कर लिया है। किन्तु वास्तव में 'मैटर' से भी परे शक्ति एवं गति के रूप में एक सत्ता है और वही ब्रह्म है। चूँकि हम देश और काल की सीमाओं में आवद्ध हैं, इसलिए वह सत्ता दृष्टिगोचर नहीं होती। वास्तव में उसका साक्षात्कार हम अन्तर्चेतना (Intuition) के द्वारा ही कर सकते हैं, क्योंकि अन्तर्चेतना हमें देश एवं काल के परे ले जाती है और देश तथा काल के परे ही ब्रह्म है। इसे एक उदाहरण के द्वारा इस प्रकार समझा जा सकता है। जब हम चलते हैं तो हमारे कदम पृथक्-पृथक् पड़ते हैं, परन्तु बार-बार रखने पर उनसे एक गति का प्रादुर्भाव होता है। इसी प्रकार प्रत्येक अणु-परमाणु पृथक्-पृथक् होने पर भी एक गति का उत्पन्न करते हैं। विश्व में सर्वत्र व्याप्त 'यह' गति एक प्रकार का ब्रह्म का स्वरूप ही है।¹

(ख) जीव का स्वरूप

'श्री अरविन्द जीव को चेतन सत्ता के रूप में स्वीकार करते हैं। यह चेतन सत्ता ब्रह्म और जगत् के साथ अद्वैत सम्बन्ध रखती है। यह ब्रह्म का ही एक अंश है। समग्र जगत् अपने मूल रूप में शक्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। यह शक्ति या प्राण-तत्त्व ही अनेक सूक्ष्म तथा स्थूल वस्तुओं के रूप में परिवर्तित हो जाता है। हमारे प्राचीन शास्त्रों में मूल सत्ता को समुद्रवत् माना गया है। समुद्र का जल जिस प्रकार एक बार आन्दोलित होकर अनेक तरंगों को जन्म देता है उसी प्रकार ब्रह्म रूपी समुद्र से उसकी गति के परिणाम स्वरूप लहरों के समान अनेक रूप उत्पन्न होते हैं। यह गति अथवा शक्ति विद्युत् की शक्ति के रूप में भी रहती है तथा अणु-परमाणुओं के रूप में परिवर्तित होकर सर, सरिता, पर्वत, जल, वायु, वृक्षादि के रूप में भी बदल जाती है। जिसको हम जड-तत्त्व की सज्ञा देते हैं वह वास्तव में शक्ति या गति का स्थूल रूप ही है।¹

'इस चेतना का विकास जड तत्त्व के द्वारा नहीं हुआ वरन् चेतना की शक्ति की ही सज्ञा 'फोर्स' है और यह शान्ति की अवस्था में ब्रह्म में ही सन्निविष्ट रहती है।¹

1. Force is inherent in Existence. Shive and Kali, Brahman and Shakti, are one and not two who are separable.

इसलिए ब्रह्म शान्त क्यों नहीं रहता ? वह क्यों स्थित है ? अथवा उसका क्यों अभिव्यजन होता है आदि प्रश्न उसी प्रकार नहीं उठते जैसा कि हम यह नहीं पूछ सकते कि ब्रह्म ही क्यों है ? हम केवल ब्रह्म की अभिव्यक्ति, गति के सिद्धान्त, रूप-निर्माण और विकास-प्रक्रिया के विषय में ही यतिचित्त अपने विचार प्रकट कर सकते हैं ।¹

'यदि हम तान्त्रिकों की भाँति यह स्वीकार करें कि चेतना का विकास शक्ति के अधीन होकर होता है तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि ईश्वर की अन्तिम सत्ता नहीं है । उससे भी परे एक महान सत्ता के अस्तित्व को स्वीकार करना पड़ेगा । अस्तु, वह लीलामय ब्रह्म अपनी लीला के लिए अपने एक अंश पर प्रकृति का आधिपत्य स्वीकार करता है और यह अंश जीवात्मा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, जो शुद्ध चैतन्य है और इसका विकास जड (Matter) से नहीं हुआ । निष्कर्ष यह कि ब्रह्म मूल चेतना है जिसका एक अंश जिसे हम क्रियात्मक ब्रह्म अथवा ईश्वर कह सकते हैं अपने ऊपर शक्ति अथवा प्रकृति के प्रभाव को स्वीकार करना है, क्योंकि बिना इस स्वीकृति के सृष्टि की लीला का विकास बिलकुल असम्भव है और इसके परिणाम स्वरूप अशरीरी शुद्ध चैतन्य व्यक्तिगत आत्मा प्रकृति के बंधन में बंधना है और शरीर में स्थित रहता है ।² किन्तु, यह जीवात्मा क्या है ? साधारणतया हम इसे उस प्रकट तत्व के रूप में स्वीकार करते हैं जो निद्रा और मूर्च्छा के अतिरिक्त जागृत चैतन्य के रूप में वर्तमान रहता है और निद्रावस्था अथवा मूर्च्छावस्था में जो हमसे पृथक् हो जाता है । किन्तु, ध्यानपूर्वक विचार करने पर इस विचारणा में दोष दृष्टिगोचर होते हैं तथा यह विचारणा अत्यंत स्थूल है, दार्शनिक चिन्तना से इसका कोई संबंध नहीं, क्योंकि निद्रित दशा, मूर्च्छावस्था तथा मादक द्रव्यों के प्रयोग के कारण सज्ञा-शून्य स्थिति में भी कोई तत्व जागता रहता है, जो इन अवस्थाओं की समाप्ति के पश्चात् हमें उनके अनुभवों की सूचना देता है । इस संबंध में हमारे प्राचीन विचारकों का उचित ही मत

1. We cannot put that question to eternal self existence and ask it either why it exists or how it came into existence, neither can we put it to self force or existence and its inherent nature of impulsion to movement. All that we can then inquire into its manner of self-manifestation, its principles of movement and formation, its process of evolution. (The life Divine, Page 101)

2. A Brahman, Compelled by Prakriti is Brahman but an inert infinite with an active content a conscious holder of force of whom his force is master. (The Life Divine, Page 101)

था कि हमारी जागृतावस्था में जिस चेतना की अनुभूति होती है वह ¹ समग्र नहीं है, वरन् पूर्ण का एक अत्यन्त छोटा अंश मात्र है। यह जीवात्मा (Consciousness) केवल मनुष्य तक ही सीमित नहीं है वरन् वनस्पति और धातु में भी समान रूप से वर्तमान है, जहाँ हमने उसे अभी पूर्णतया स्वीकार नहीं किया है।² किन्तु हमारे अन्तर्गत जिस प्रकार जीवात्मा का विकास प्राप्त होता है वह धातु, वनस्पति और पशुओं से भिन्न है। मनुष्यों से कम पशुओं में, पशुओं से कम वनस्पति में और वनस्पतियों से कम धातुओं में इस चेतना की अवस्थिति प्राप्त होती है। इस प्रकार निम्न कोटि की चेतना क्रमशः विकसित होती हुई परम चेतना में मिलने को सतत प्रयत्नशील है। जीव का शिव से मिलने का यही रहस्य है, जीव और ब्रह्म का यही सबध है।³ किन्तु इस तथ्य को हम साधारणतया स्वीकार नहीं करते क्योंकि, हम कठिन तथा जो सहज बोधगम्य नहीं है, उसे निषेधात्मक दृष्टि से देखने के आदी है।⁴ अस्तु, चाहे हम विश्व के समग्र विग्रहों में चेतन अथवा अति चेतन (Super conscient) पुरुष का निवास न स्वीकार करें फिर भी एक विकसनशील शक्ति ऐसी है जो उनके बाह्य अथवा अभ्यन्तर विकास की उत्तरदायी अवश्य है।⁵

¹ श्री अरविन्द की जीव सबधी उपर्युक्त विचारणा से जो निष्कर्ष निकलते हैं, उनकी तालिका इस प्रकार हो सकती है.—

१—ब्रह्म का एक अंश अपने ऊपर प्रकृति का प्रभाव स्वीकार करता है। वह अंश उसके (प्रकृति के) बंधन में बंध कर कर्म करता है। उसे ईश्वर कहते हैं। प्रकृति के छोटे-छोटे विग्रहों (मनुष्य, पशु, वनस्पति आदि—) सज्ञाओं में जो चेतना अपने को आबद्ध करती है, उसी को जीव कहते हैं।

२—प्रकृति के इन विभिन्न विग्रहों में बन्दी चेतना ही दुःख-सुख का भोग करती हुई प्रतीत होती है।

३—इस जीवात्मा का सर्वाधिक विकास मनुष्य में हुआ है। उससे कम पशु आदि में और उससे कम वनस्पति में और सबसे कम धातु आदि में। यदि हम चेतना

1. Not only so, but we may now be sure that old thinkers were right when they declared that even in our small selection from our entire conscious being. It is a superficies, it is not even the whole of our mentality. (The Life Divine, Page 102)

२. वही, पृष्ठ १०२

३. वही, पृष्ठ १०२-१०३।

४. वही, पृष्ठ १०५।

५. वही, पृष्ठ १०६।

के विकास की इस प्रक्रिया को अस्वीकार करे तो फिर उसको जड से प्रादुर्भूत मानना पडेगा, किन्तु, जड से तो जड की ही उत्पत्ति संभव है और फिर हम उसकी विकास-संगति ब्रह्म से नहीं मिला सकने और ऐसा न करने में विकाम-प्रक्रिया में अनेक दोष आ जायेंगे ।

४—जीव किसी अन्य लोक से नहीं आता जैसा कि प्राचीनों का मत है वरन् वह समग पदार्थों में चेतना के विभिन्न रूपों में अनुस्यूत है, और एक दिन क्रमशः विकसित होकर परम चेतन में मिल जायगा, जिसका यह एक अंग है ।¹

(ग) जगत् का स्वरूप

श्री अरविन्द न भी अन्य दार्शनिकों की भाँति जगत् के स्वरूप पर विचार किया है । उनकी जगत् सर्वधी मान्यता उपनिषदों और साख्य दर्शन के अधिक निकट है । साख्य के अनुसार भौतिक गति का विस्मर भौतिक तत्व में ही हुआ है जिसकी प्रथम स्थूल अभिव्यक्ति ध्वनि अथवा शब्द के रूप में हुई है । यह ध्वनि सूक्ष्म भौतिक आकाश का गुण है । उस सूक्ष्म और विशुद्ध ध्वनि में रूप नहीं बन सकने, अस्तु उसकी सतत क्रिया द्वारा वायु का जन्म हुआ । वायु ने शक्ति और शक्ति के मध्य सम्पर्क के रूप में गृहीत हुई । परन्तु, दतना होने पर भी रूप-निर्माण संभव नहीं हो सका । किन्तु, यह प्रक्रिया बराबर क्रियात्मक बनी रही और स्मीरु द्वारा अग्नि का जन्म हुआ, जिसके परिणामस्वरूप रूप (Form) का दर्शन मिला । वह प्रक्रिया पूर्ववत् क्रियाशील बनी रही जिसमें आगे चल कर जन तथा पृथ्वी तत्वों की सृष्टि हुई । किन्तु, इस विकास क्रम में एक दोष था । वह यह कि शक्ति द्वारा उद्भूत ध्वनिसपर्क से सवेदनात्मक शक्ति किस प्रकार अस्तित्व में आई । साख्य ने इस दोष के परिहार के लिए दो अन्य अभौतिक तत्वों को स्वीकार किया है, महत् और अहकार को । साख्य के सृष्टि संबंधी इस सिद्धान्त में यद्यपि दोष है फिर भी यह विज्ञान के सर्वाधिक निकट है । विज्ञान शक्ति पर विश्वास करता है । प्राचीन विचारकों ने भी शक्ति को, ज्ञान-शक्ति, इच्छा-शक्ति और क्रिया शक्ति के विग्रहों में स्वीकार किया है । शक्ति के उपर्युक्त विग्रहों से हमारी सारी क्रियायें परिचालित होती हैं । यह शक्ति और कुछ नहीं ब्रह्म की ही शक्ति है ।

सृष्टि अथवा जगत् के मूल में यही शक्ति है । यह शक्ति जीवन (Existence) में व्याप्त है । शिव और काली, ब्रह्म और उसकी शक्ति अभिन्न हैं और इनको किसी प्रकार भी पृथक् नहीं किया जा सकता ।¹ अचेतन शक्ति (Force) अपनी विश्रामा-

1. Force is inherent in Existence. Shive and Kali, Brahman and Shakti, are one and not two who are separable.

वस्था अथवा क्रियाहीन अवस्था में चेतन सत्ता के अन्तर्गत उसकी शक्ति के रूप में अन्तर्निहित रह सकती है। शंकराचार्य को इस सिद्धान्त में दोष दृष्टिगोचर हुआ। वे इस सिद्धान्त से महमत नहीं हो सके कि जड़-तत्व (चाहे वह क्रियाहीनता की अवस्था में ही क्यों न हो) चेतन सत्ता में रह सकता है। इसीलिए उन्होंने अपनी एतद्सबधी विचारणा में जड़-तत्व अथवा जगत् को मिथ्या स्वीकार किया¹ और इस प्रकार उन्होंने चेतन-तत्व की शुद्धता की रक्षा की, किन्तु ऐसा करने में शंकराचार्य को भी 'माया' की शाश्वत सत्ता स्वीकार करनी पड़ी। इस प्रकार अचेतन शक्ति अथवा माया को शाश्वत स्वीकार कर लेने पर केवल इतना विचार और शेष रह जाता है, कि यह जगत् उस शक्ति का विवर्त रूप है अथवा उसकी अभिव्यक्ति होता है। श्री अरविन्द की अभिव्यक्ति का ही प्रकार मान्य है। अभिव्यक्ति से ब्रह्म की जगत् के साथ एक सूत्रता बनी रहती है। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि ब्रह्म ही स्थूल जगत् के रूप में अभिव्यक्त हो गया है। एक उदाहरण से उपर्युक्त मान्यता स्पष्ट हो जायगी। ब्रह्म बिलकुल समुद्रवत् है। जिस प्रकार समुद्र में उसकी गति की शक्ति सन्निविष्ट है और उसी गति से अनेक रूप वाली तरंगों का जन्म होता है, तथा फिर वे नष्ट हो जाती हैं अर्थात् उनके रूप निरन्तर बनते-बिगड़ते रहते हैं ठीक इसी प्रकार जगत् में भी नाना रूपों के नाश-निर्माण की परंपरा चला करती है। अभिव्यक्ति ब्रह्म का स्वभाव है, इसलिए ये प्रश्न बिलकुल असंगत हैं कि समुद्र अशान्त क्यों रहता है? अथवा ब्रह्म जो निर्लिप्त और असंग है उसके द्वारा जगत् का विकास कैसे हुआ? अस्तु यह सिद्ध हुआ कि सर्वत्र अकेला ब्रह्म ही है और उसीके कारण समग्र पदार्थों की अवस्थिति है; क्योंकि सभी ब्रह्म हैं।²

(घ)—ब्रह्म जीव और जगत् का पारस्परिक संबंध

¹ ब्रह्म, जीव और जगत् की पृथक् विवेचना के पश्चात् उनके पारस्परिक संबंध की सगति बिठाना सरल होजाता है। श्री अरविन्द ब्रह्म की सत्ता सर्वव्यापक और सर्व शक्तिमान रूप में स्वीकार करते हैं। जीव और जगत् उसी सत्ता³ के परिवेश में ही हैं अथवा यो कहो उसीकी अभिव्यक्ति हैं। वे ब्रह्म के विषय में उपनिषदों से पूर्ण सहमत हैं। उपनिषद् का कहना है कि जो कुछ भी है निश्चित रूप से ब्रह्म ही है, मन ब्रह्म है, जीवन ब्रह्म है और जड़ भी ब्रह्म है। ब्रह्म ही बृद्ध मनुष्य, बालक और बालिका है, वही पक्षी और कीट भी है। ब्रह्म वह चेतन शक्ति है जो समग्र सत्ता में

१. ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या ।

2. The Life Divine, (Page 127 Vol. I)

3. The Brahman alone is, and because of It all are, for all are the Brahman, this Reality is the reality of everything that we see in Self and Nature. The Life Divine Vol. II, Page 45.

अनुस्यूत अपने को जानती है, ब्रह्म वह शक्ति है जो ईश्वर और अमुर (Titan & Demon) की शक्ति सन्तुलित रखती है । ब्रह्म वह शक्ति है जो मानव, पशु और प्रकृति के विभिन्न रूपों तथा शक्तियों में कार्य करती है, ब्रह्म आनन्दस्वरूप है जो इस जगत् का प्रच्छन्न प्राण (Secret bliss) 'ईश्वर' है जिमके बिना हम जीवित नहीं रह सकते । ब्रह्म समग्र जगत् की अन्तर्गतात्मा है । वास्तव में ब्रह्म सब चेतन प्राणियों का स्वामी है, उनकी चेतना का वही अभिप्रेत है । वह अचेतन पदार्थों में भी परिव्याप्त है । वह समय भी है और काल की परिखाओं का अतिक्रमण भी करता है । वह स्थान भी है और जो कुछ स्थान के अन्तर्गत है वह भी है । वह कारण भी और उसका उपादान (Casualty) भी वह विचारक और उगका विचार दोनों हैं, वह ज्वागी भी है और उमका पाँना भी । वास्तव में ब्रह्म जो कुछ है और जो कुछ नहीं है, वह सभी है । वह सार्वभौम (Cosmic) आत्मा है जो सभी प्राणियों को अपने परिवेष्टन में लिए हुए है और व्यक्ति भी वही आत्मा है । आत्मा ईश्वर का एक अंश मात्र है । वस्तुतः वान यह है कि उमकी महद प्रकृति अथवा चेतन-शक्ति ही इस प्राणि जगत् में प्राणी बन गई है । सर्वत्र ब्रह्म का ही आधिपत्य है और उसीके कारण समग्र वस्तुओं की सत्ता है । यह वास्तविकता उग प्रत्येक वस्तु की है जिसे हम आत्मा और प्रकृति दोनों में पाते हैं । ब्रह्म अथवा ईश्वर का जगत् के रूप में यह अभिव्यजन उसकी योग-माया अथवा उमकी चैतन्य शक्ति (Consciousness Force) के कारण संभव हुआ है ।

अध्यात्म के प्रथम अनुभव के रूप में इसे स्वीकार किया जा सकता है कि एक पूर्ण, नित्य और अनन्त आत्म-सत्ता, आत्म-ज्ञान और आत्मानत्र समग्र विश्व में परिव्याप्त (Pervades) है और साथ ही उसमें परे भी है । किन्तु, इस सत्य के दो पक्ष हैं, वैयक्तिक और अवैयक्तिक (Personal & Impersonal) और वह मात्र सत्ता ही नहीं है, वरन् उसके तीनों रूप हैं—पूर्ण (Absolute being), शाश्वत और अनन्त । अस्तु, हमें ब्रह्म को पहिचानने के लिए उसकी तीन मूल अवस्थाओं को स्वीकार करना पड़ेगा । भारतीयों ने उन्हें ब्रह्म, आत्मा और पुरुष अथवा ईश्वर की सज्ञा दी है । यह ब्रह्म हमारे समक्ष आत्मा और ईश्वर के रूप में अभिव्यक्त होता है । अतः उसकी चेतन शक्ति के तीन रूप हैं । प्रथम चेतना माया है जो समग्र पदार्थों की सजिका-शक्ति है ; दूसरी शक्ति प्रकृति है जो चैतन्य-पुरुष (Conscious Being) के निरीक्षण में समग्र वस्तुओं की व्यवस्था करती है और जो गत्यात्मक है, और तीसरी शक्ति आत्मा है जो देव पुरुष (Divine Being) की शक्ति है । आत्मा में सर्जन शक्ति भी है और समग्र दैवी कार्यों की व्यवस्थापिका भी है । ये तीन अवस्थाएँ और उनकी शक्तियाँ समग्र अस्तित्व अथवा विश्व और प्रकृति की मूलाधार हैं । यदि इन सबको एक मान लिया जाय तो जो असमानता (Supracosmic Transcen-

ब्रह्माण्डोत्तर और हमारी व्यक्तिगत सत्ता के पृथक्त्व में प्रकट रूप में दृष्टिगोचर होती है, उसका समाधान हो जाता है और ब्रह्म प्रकृति और हम एक ही सत्ता की अवस्थाओं द्वारा शृङ्खलित हो जाते हैं।^१

‘किन्तु, हम ब्रह्म, जीव और जगत् को भिन्न-भिन्न इसलिये समझते हैं क्योंकि हम माया हैं। यह माया कौन सा तत्व है? श्री अरविन्द माया के दो रूप मानते हैं—निम्न माया और उच्च माया। जब हम इस निम्न माया के प्रभाव में होते हैं तो ब्रह्म की ओर उन्मुख नहीं होते, अर्थात् हम यह नहीं समझ पाते कि एक के अतिरिक्त दूसरा पदार्थ है ही नहीं। यह माया भिन्नत्व तथा विरोध की जननी है। जगत्-बन्धन में बँधे हुए आत्मा पर इसी निम्न कोटि की माया का प्रभाव रहता है। किन्तु, उच्च माया, जो श्री अरविन्द के अनुसार ऊर्ध्व चेतन की स्थिति में रहती है, जीव, जगत् और ब्रह्म में द्वैत नहीं दिखाई पड़ता। वास्तव में इस स्थिति को माया की सज्ञा देना भ्रामक है। श्री अरविन्द इसे उच्च माया इसलिए कहते हैं क्योंकि जीवात्मा ब्रह्म के अस्तित्व के साथ अपने अस्तित्व से भी परिचित है और वह द्वैत-ज्ञान से पूर्णतया मुक्त नहीं हुआ। श्री अरविन्द की मान्यता के अनुसार इस माया से पलायन करने से उस पर विजय नहीं प्राप्त की जा सकती। क्योंकि तत्व-प्राप्ति का यह प्रथम सोपान है और इसके द्वारा प्रदत्त मानसिक सुख-दुखों का अनुभव अनिवार्य है। क्योंकि समग्र द्वन्द्व ईश्वर द्वारा निर्मित है और यदि इनका सम्यक् अनुभव किया गया तो ब्रह्म की समग्र अनुभूति नहीं हो सकती, उसकी लीला ही अधूरी रह जायगी।^२

उपर्युक्त निम्न माया से जब मन ऊपर उठ जाता है तो वह उच्च माया के साम्राज्य में प्रवेश करता है, जिसे श्री अरविन्द ऊर्ध्व चेतन की अनुभूति की अवस्था कहते हैं। इस स्थिति में पहुँच कर जैसा ऊपर कहा गया है जड़-चेतन अथवा द्वैत-भाव से मन ऊपर उठ जाता है। उसे सर्वत्र एक ही तत्व की अनुभूति होती है। भारतीय दार्शनिकों में श्री शंकराचार्य ने केवल चेतन तत्व को ही महत्ता दी है और जड़ का एकान्त निषेध किया है और भौतिकवादी विचारकों ने केवल जड़ की ही सत्ता स्वीकार की है; किन्तु श्री अरविन्द ने जड़ को चेतन का ही रूप सिद्ध करके एतद् सम्बन्धी अपने भव्य सिद्धान्त की प्रतिष्ठा की है। चेतना का जड़ तत्व के रूप में सहसा ही विकास नहीं हुआ वरन् उसको जड़ तत्व तक पहुँचने में अनेक सोपानों से यात्रा करनी पड़ी है। श्री अरविन्द की इन सोपानों की परिकल्पना में अद्भुत मौलिकता है।

१. दि लाइफ डिवाइन, पेज ४६-४७, वाल्यूम २

2. The lower present and deluding mental Maya has first to be embraced, then to be Overcome, for it is God's play with division and darkness and limitation desire and suffering in which he subjects himself to the force that has come out of himself to be Obscured.

अरविन्द के अनुसार मूल चेतन ब्रह्म है। ब्रह्म अपनी माया के द्वारा अपने को मन, प्राण और जड़ के रूप में अभिव्यक्त करता है। जड़ तत्व के द्वारा ही यह जगत् विकसित हुआ है। जड़तत्व, मन तथा प्राण में बद्ध ब्रह्म की ही सज्ञा जीव होती है। वास्तव में ये ब्रह्म की तीन अवस्थाएँ हैं। चूँकि हम विभाजन द्वारा ही किसी वस्तु को समझना चाहते हैं इसलिए एक ही ब्रह्म को सच्चिदानन्द में विभक्त कर दिया गया है।'

जीवन का स्वरूप और आदर्श

ब्रह्म, जीव और जगत् की विचारणा के पश्चात् यह आवश्यक है कि हम श्री अरविन्द द्वारा निर्णीत और प्रतिष्ठित जीवन के स्वरूप और आदर्श पर विचार कर लें। श्री अरविन्द जीवन को जड़तत्व से पृथक् नहीं स्वीकार करते। वे जड़तत्व के भीतर भी प्राण शक्ति की क्रिया स्वीकार करते हैं। जिस स्थिति को हम मृत्यु की सज्ञा देते हैं, वह जीवन की ही प्रक्रिया है। जिस प्रकार भौतिक तत्व पृथक् होकर भी अपनी सत्ता रखते हैं, उसी प्रकार उनमें बद्ध शक्ति का एक रूप जीवन भी सतत् बना रहता है। वह किसी भी अवस्था में नष्ट नहीं होता।¹ वस्तुओं का रूप-परिवर्तन, उनका प्रकट और अदृश्य होना शक्ति की गति के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। जीवन और जड़तत्व दोनों ही ब्रह्म के रूप हैं। समग्र विश्व के नष्ट हो जाने पर भी मूल जीवन-शक्ति सतत् विद्यमान रहती है, क्योंकि वह अविनाशी है। निष्कर्ष यह कि एक सर्वव्यापक गतिमय जीवन शक्ति है—जिसका भौतिक रूप, मात्र बाह्य सवेदन है—जो भौतिक जगत् के समग्र रूपों की सर्जना करती है तथा समग्र विश्व के नष्ट हो जाने पर भी नष्ट नहीं होती। वह इतनी शक्तिवती है कि जब तक उसे किसी महद्शक्ति का अवरोध न प्राप्त हो, वह नूतन विश्व की सर्जना करती जायगी। इस प्रकार जीवन अथवा प्राणतत्व वह शक्ति है जो जगत् के समग्र रूपों की सर्जना करती है, रक्षा करती है और उसका विनाश करती है। साधारणतया लोगो का विश्वास है कि पृथ्वी आदि जड़तत्वों में जीवन नहीं होता। किन्तु श्री अरविन्द के अनुसार जीवन ही पृथ्वी, वनस्पति, पशुओं आदि में अपनी अभिव्यक्ति करता है। समग्र सत्ता सार्वभौम जीवन शक्ति है जो जड़ तत्व के रूप में अभिव्यक्त हो गई है। किन्तु, वनस्पति और मानव चेतना में अन्तर है। श्री अरविन्द का कहना है कि वनस्पति में जीवन शक्ति का साधारण रूप प्राप्त होता है, पशुओं में उससे अधिक और मानव में सर्वाधिक। यह इसलिए है क्योंकि जड़तत्व (घातु

1 All renews itself. Nothing perishes. There is one all pervading life or dynamic energy—the material aspect being only its outer most movement—that creates all these terms of the physical Universe.

पाषाणादि) से लेकर मानव तक प्राणतत्व का विकास हुआ है। धातु आदि जड़-पदार्थों में भी जीवन है, यद्यपि प्रत्यक्षतः उनमें इसके चिह्न दृष्टिगोचर नहीं होते। श्री अरविन्द ने प्राणशक्ति की उस चेतना की प्रत्यय-पूर्ण व्यवस्था की है। उन्होंने चेतन तथा अवचेतन के युग्म का उदाहरण लेकर अपने तर्क को स्पष्ट करने की चेष्टा की है। उनका मत है कि हम प्रायः उन पदार्थों को प्राणवान समझते हैं जिनमें शारीरिक प्रतिक्रिया और सवेदन दृष्टिगोचर होते हैं। किन्तु, शारीरिक सवेदन तो जीवन के मात्र बाह्य उपलक्षण है। उदाहरणार्थ सास लेना और चलना-फिरना इसी प्रकार की सवेदन क्रियाएँ हैं। वनस्पति पर जब इस प्रकार के प्रयोग किए जाते हैं तो उनमें भी सकोचन आदि की क्रिया दृष्टिगोचर होती है। इससे सिद्ध होता है कि उनमें सकुल प्राण-शक्ति अन्तर्निहित है तथा उनके भी विकसित होने की कामना है और उनके अस्तित्व में एक सुव्यवस्थित चेतन शक्ति प्रच्छन्न रूप से परिव्याप्त है। तात्पर्य यह कि जगत् के समग्र स्थूल-सूक्ष्म पदार्थों में एक गतिमय शक्ति प्रवहमान है, जिसका रूप पदार्थ की स्थिति के साथ परिवर्तित होता रहता है। अस्तु, प्रत्येक भौतिक पदार्थ में चाहे वह धातु हो, वनस्पति हो, पशु हो अथवा मानव हो, सभी में यह सक्रिय शक्ति भरी हुई है। इस प्रक्रिया को हम जीवन शक्ति कहते हैं। इस विश्व शक्ति की भिन्न-भिन्न सञ्जाये हैं, यथा मानस शक्ति, जीवन-शक्ति, तथा भौतिक शक्ति।¹ मृत्यु के पश्चात् भी प्राणशक्ति शरीर में विद्यमान रहती है, यद्यपि हम जिस प्राणशक्ति से परिचित हैं, समाप्त हो जाती है। क्योंकि कभी-कभी कुछ सीमाओं के अन्तर्गत हम उचित उपचारों के द्वारा मृत को पुनर्जीवित कर लेते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि उसमें प्राणशक्ति परिव्याप्त रही है। केवल वह साँस नहीं ले सकता था, हाथ-पैर नहीं हिला सकता था, उसकी मस्तिष्क क्रिया बन्द हो गयी थी, जिसे हम जीवितावस्था में देखते हैं। यदि यह जीवन शक्ति सघटित न हो जाती तो हम किसी दशा में भी उपचार द्वारा व्यक्ति को पुनर्जीवित न कर सकते थे। श्री अरविन्द के मत से बाढ़ जीवन-शक्ति का आन्तर जीवन-शक्ति से विछोह होने पर ही मृत्यु होती है। उन्होंने इसे एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया है। वे अपस्मार (Catalepsy) का उदाहरण लेते हैं। उनका कहना है कि अपस्मार के दौरों में रोगी के शरीर में जीवन के चिह्न दृष्टिगोचर नहीं होते; फिर भी उसमें चेतना रहती है। यद्यपि वह अपने चैतन्य द्वारा अपनी वेदना को नहीं प्रकट कर सकता। किन्तु, इससे इस परिणाम पर नहीं पहुँचा जा सकता कि वह व्यक्ति मर गया है, वरन् इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि साधारण रूप से होने वाली शारीरिक क्रिया स्थगित हो गयी है और मानसिक क्रिया अभी तक जीवित है। यही अवस्था समाधि में साधक की होती है। (श्री अरविन्द का इस अवस्था पर यह मत है कि वास्तव में ऊपरी चेतना-शक्ति उपचेतन मानस धरातल

मे खिच जाती है और जीवन अथवा प्राण शक्ति उपक्रियाशील जीवन में खिच जाती है। और इस प्रकार या तो समग्र मानव अवचेतन सत्ता में मग्न हो जाता है या वह ऊपरी प्राण-शक्ति को उठाकर अवचेतन में प्रतिष्ठित करता है जब कि उसका आभ्यन्तर अतिचेतन तक उठ जाता है।¹

श्री अरविन्द के जीवन-सम्बन्धी उपर्युक्त विवेचन में यह सिद्ध होता है कि यदि जीवन वह शक्ति है जो जड तत्व से निसृत होकर ज्ञान अथवा मन पर समाप्त होती है तो हमें यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि प्राण-शक्ति आरम्भ से ही जड के अन्तर्गत थी, नहीं तो वह जड से कैसे उत्पन्न हो सकती? इसलिए यह स्वीकार करना होगा कि जीवन शक्ति अणु से लेकर मानव तक अभिव्यक्त होती है। अणु में अवचेतन स्थिति, पशु में अग सचालन आदि क्रियाओं के रूप में अभिव्यजन होता है और वनस्पतियों में विकास की मध्यमावस्था प्राप्त होती है। वास्तव में जीवन चेतना की सार्वभौम प्रक्रिया है जो जड में अवचेतन स्थिति में रहती है। इस शक्ति को तीन रूपों में विभक्त किया जा सकता है—

(१) जिसमें जीवन जड तत्व के साथ निस्पन्द है (२) वह मध्यम अवस्था जिसमें चेतना की स्फुरण हो जाती है और (३) वह सर्वश्रेष्ठ अवस्था जिसमें चेतना और सवेदन पूर्णतया विकसित होकर विवेक को जन्म देते हैं। अरविन्द के मत से मध्यमावस्था का अतिशय महत्व है; क्योंकि वास्तव में जीवन-चिह्नों का घोटन यही से होता है और जड-चेतन की मध्यस्थता का कार्य भी यही अवस्था करती है।²)

जीवन का उद्देश्य—

¹श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित जीवन के स्वरूप को जान लेने के पश्चात् यह आवश्यक है कि हम उसके उद्देश्य से भी परिचित हो जायँ। जब हम अपने विषय में विचार करते हैं तो हमें ज्ञात होता है कि हमारा मन जागतिक बन्धनों में पूर्णतया आबद्ध है और हमारा उपचेतन प्राण के दृढ़ बन्धन में जकड़ा हुआ है। जब हम अपने ऊर्ध्व चेतन की ओर दृष्टिपात करते हैं तो वह मन के अनेक आवरणों से आच्छादित प्राप्त होता है। निष्कर्ष यह कि हमारा जीवन तथा मन दोनों अपने समग्र स्तरों के साथ जड तत्व के बन्धन में आबद्ध है। अतः जैसा उपनिषदों का मत है पृथ्वी ही हमारा आधार है और भौतिक जगत् का आरम्भ यही से होता है। जीवन के माध्यम से मन अभिव्यक्त होता है और मन के माध्यम से ऊर्ध्वचेतन व्यक्त होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि ये सारे तत्व किस प्रकार एक दूसरे से

1. The life Divine, Vol. I, Page 218

2. " " " 225-286

अनुस्यूत होकर अन्योन्याश्रित है। अस्तु, जड़ और चेतन दोनों पदार्थ यथार्थ है, कोई भी मिथ्या नहीं। जीवन ब्रह्म की शक्ति है जो निरन्तर अपनी प्रजनन क्रिया द्वारा अनेक रूपों में ठीक उसी प्रकार अभिव्यक्त होती है जिस प्रकार डाइनमो अपनी बैटरी के धक्के सहन करके भी निर्माण-कार्य में व्याप्त रहता है। इससे सिद्ध होता है कि जीवन पृथक् तत्त्व नहीं है, वरन् उसके पीछे एक और चेतन शक्ति कार्य करती है और वह शक्ति मन और उससे ऊपर ऊर्ध्व चेतन है। अस्तु, जीवन मन और शरीर की मध्यवर्तिनी प्रक्रिया है। अतएव, जीवन प्रारम्भ से अन्त तक एक अधीनस्थ तत्त्व है।¹

डार्विन तथा उसके अनुयायियों की अब तक की स्थापना यह रही है कि वातावरण के दबाव से जीवन में विभिन्नता प्रकट हुई है। इससे केवल यह सिद्ध होता है कि प्राणी का उद्देश्य केवल जीवित रहना है, किन्तु केवल इतना ही नहीं, उसका उद्देश्य जीवन को पूर्ण बनाना उसको समग्रता प्रदान करना भी है।² क्योंकि वातावरण को अपने अनुकूल परिवर्तित करने या बनाने से जीवन के उद्देश्य की पूर्ति नहीं होती। इस प्रकार जीवन सुरक्षा की भावना स्थायी नहीं है, जबकि जीवन का उद्देश्य स्थायी सुरक्षा होना चाहिए।

मूलतः शाश्वत् जीवन की प्राप्ति की इस भावना में डार्विन के उद्देश्य से कोई विरोध नहीं है। क्योंकि जीवन की ऊर्ध्व गति में विकासवाद का सिद्धान्त कोई विरोध नहीं उपस्थित करता। श्री अरविन्द के अभिव्यक्ति सिद्धान्त के अन्तर्गत ही डार्विन का आत्म-रक्षा सिद्धान्त आ जाता है। डार्विन-मतावलम्बियों के अनुसार मानव के समग्र व्यापार आत्म-रक्षा से प्रेरित होते हैं। उसके सामाजिक सगठन, वैवाहिक सम्बन्ध, शासन-प्रबन्ध तथा व्यापारादि इसी प्रवृत्ति के द्योतक हैं। डार्विन के इस सिद्धान्त में वैयक्तिक स्वार्थों को अधिक बल दिया गया है, परिणामतः जीवन दृष्टि समग्र न होकर एकाङ्गी हो गयी है। किन्तु, अरविन्द का अभिव्यक्ति सिद्धान्त समग्रता परक है। वस्तुतः डार्विन के विकासवादी जीवन-सिद्धान्त की व्याप्ति केवल भौतिक विकास तक ही सीमित है। परन्तु इस पर यह प्रश्न उठता है कि यह भौतिक विकास किसके लिए है? इसका हेतु क्या है? इसका उत्तर डार्विन-मतावलम्बियों के पास नहीं है। इसका उत्तर हमारे प्राचीन ऋषियों और श्री अरविन्द ने दिया है। उत्तर है मानसिक अभिव्यजन। अथर्ववेदान्तगत इसका तथ्याङ्कन एक व्यक्ति का प्रभाव दूसरे व्यक्ति के मन पर किस प्रकार पड़ता है, की स्वीकृति द्वारा किया गया है। प्राचीन ऋषियों का तो यहाँ तक कहना है कि इस जन्म की भावनाओं का प्रभाव दूसरे जन्म पर भी पड़ता है।¹

'शारीरिक विकास के साथ हमें आन्तर-सगठन पर भी ध्यान देना चाहिए। वास्तव में मृत्यु हमारे शारीरिक सगठन को ही नष्ट करती है।¹ इससे हमें वैयक्तिक अहं के विकास के लिये प्रेरणा मिलती है। क्योंकि वैयक्तिक अहं पर बाह्य प्रकृति का दबाव पड़ता है और साथ ही वह उसे आत्मरक्षा का अवसर भी देती है। डार्विन का यह सिद्धान्त कि 'योग्यतम ही अवशिष्ट रहता है' शरीर और मन के लिए ही ठीक उतरता है। आन्तरिक चेतना के विकास में लोक-मानस और वैयक्तिक मन सगठित होने लगते हैं। भौतिक जगत की भाँति आन्तरिक चेतना-विकास में सघर्ष का अवकाश नहीं है।'

'हमारे समक्ष जीवन का उद्देश्य स्पष्ट न होने के कारण शरीर तथा मन ही प्रधान तत्व बन गए हैं। जिसके फलस्वरूप प्रायः प्रत्येक क्षेत्र में द्वन्द्व और सघर्ष दृष्टिगोचर होते हैं। वास्तव में प्रेम के द्वारा बहुविध सामाजिक विकास हुआ है। प्रेम एक ऐसी मानसिक स्थिति है जिसमें आदान-प्रदान अपेक्षित है। किन्तु, आज के समाज में प्रदान की भावना से अपहरण की भावना अधिक बलवती है। हमें विकासवाद के सिद्धान्त के साथ मानस-विकास के सिद्धान्त को भी संयुक्त कर लेना चाहिए। आदान-प्रदान की क्रिया द्वारा ही जीवन में सन्तुलन सम्भव है।²'

। उपर्युक्त आदान-प्रदान का सिद्धान्त केवल जीवन और मन के धरातल पर ही संभव है, अन्तश्चेतना के धरातल पर सम्भव नहीं। उस स्थिति में तो अन्तश्चेतना पर अवलम्बित शाश्वत एकता का सिद्धान्त ही सहायक हो सकता है। वास्तव में जावन की यही प्रमुख समस्या है, इसी के समाधान के साथ शाश्वत आनन्द की उपलब्धि हो सकती है, जो जीवन का चरम उद्देश्य है।³ चूँकि मानव को अपनी सार्वभौमता का ज्ञान नहीं है, इसलिये वह सर्व साधारण और अपने जीवन के साथ प्रभविष्णु ढग से व्यवहार नहीं कर पाता। इसीलिये वह जड-तत्व के अनुसन्धान के साथ भौतिक वातावरण पर विजय प्राप्त करना चाहता है, जीवन की जिज्ञासा के साथ आन्तरिक जीवन पर प्रभुत्व प्राप्त करना चाहता है। मानस की जानकारी के साथ वह जटिल मानसिक प्रक्रिया पर विजयी होना चाहता है जिसका वह एक

1. Our life energy, our desire energy, our powers, passions enter both during our life and after our death into the life existence of others. An account of occult knowledge tells us that we have a vital frame as well as physical and this too is after death dissolved and lends itself to the constitution of other vital beings.

—The life Divine (Vol. I) page 243

2. The life Divine, (Vol 1) Page 245

- 3 146

पुर्जा ही नहीं, वरन् ज्ञान की वर्धमान शिखा भी है। इस प्रकार वह अपने ऊपर प्रभुत्व पाने के लिए आत्मान्वेषण में सलग्न है। इससे यह सिद्ध होता है कि उसकी यह शाश्वत टोह अपने पूर्णत्व की उपलब्धि के लिए है। यह उसका स्वभाव बन गया है और वह उसके बिना रह नहीं सकता। उसकी इस चिरन्तन समस्या का समाधान तभी हो सकता है, जब वह अपने अन्तर्गत प्रतिष्ठित आत्मा को सत्पुष्ट करे या फिर वह अपने भीतर एक महान नूतनता को जन्म दे जो उसकी सन्तुष्टि में समर्थ हो। चाहे वह स्वयं दैवी मानवता में परिणत हो जाय या फिर अतिमानव को वह स्थान प्रदान करे।¹

(च) अतिमानव का सिद्धान्त

ऊपर जीवन के चरम लक्ष्य के रूप में अति मानव की स्थिति की चर्चा की गई है। अरविन्द दर्शन के अन्तर्गत अतिमानव स्थिति का बड़ा महत्व है। अस्तु, संक्षेप में इस स्थल पर इस पर विचार किया जा रहा है।

ऊपर के वर्णन से स्पष्ट है कि सृष्टि का विकास अतिमानवत्व की ओर हो रहा है। श्री अरविन्द ने अतिमानव स्थिति की प्राप्ति का वर्णन और प्रतिष्ठापन अपने पूर्ण योग में प्रत्ययपूर्ण ढंग से किया है। इस स्थिति की उपलब्धि के पश्चात् मानव-मन परमानन्द में निमग्न हो जाता है। स्वर्गीय मानवता की यही परिभाषा है।² अतिमानव की यह स्थिति पूर्ण समर्पण द्वारा ही प्राप्त होती है। परमात्मा के लिए पूर्ण समर्पित होने के पश्चात् हमारे अन्तर्गत उसकी दिव्य ज्योति अवतरित होती है, किन्तु हमारे इस समर्पण में भी ऊपर से सहायता अवश्य मिलती है। कुछ दिनों पश्चात् हमारा समर्पण जो बुद्धिभावना से भी प्रेरित होता है, शनै-शनै कम होता जाता है, फिर बिलकुल लुप्त हो जाता है और वह दिव्य शक्ति स्वयमेव हमारा मार्ग-दर्शन करने लगती है। यहाँ तक पहुँचकर अन्तश्चेतना जाग्रत हो जाती है। यही पर अतिमानव स्थिति का प्रथम प्रयास समाप्त हो जाता है और दूसरी स्थिति जिसे हम समर्पण के फल की स्थिति कह सकते हैं, प्रारम्भ होती है।

1 The life Divine, (Vol 1) 252

2 All our feelings implied by the inner heart in which dwells the divine will be transmuted into calm and intense movement of a twin passion of Divine love and manifold Anand This is the definition of a divine humanity. This not an exaggerated or even sublimated energy of human intellect and action in the type of superman whom we are called to evolve by our yoga

इस स्थिति द्वारा हमारा सम्बन्ध अपनी चिर अभीष्ट दिव्य सत्ता के साथ हो जाता है ।

श्री अरविन्द की उपर्युक्त अतिमानव-सम्बन्धी विचारणा से स्पष्ट है कि वे मानव को सृष्टि-विकास का अन्तिम चरण नहीं स्वीकार करते । उनकी यह दृढ मान्यता है कि मानव-विकास का अन्तिम परिणाम आत्म-विस्तार और आत्मोत्तर-स्थिति के विचित्र प्रारूप में होगा । जिस प्रकार पशु प्रयोगशाला से प्रकृति ने मानव का निर्माण किया है, उसी प्रकार मनुष्य स्वयं एक विचारशील की जीवन्त प्रयोग-शाला है जिसके अन्तर्गत उसी के सहयोग से वह अतिमानव के निर्माण में प्रयत्नशील है ।¹ मानव बुद्धि-जीवी प्राणी अर्थात् मनोमय पुरुष है । उसकी चेतना मन-द्वारा प्रेरित होती है । किन्तु, मन वास्तविक ज्ञानशक्ति जो स्वतः ज्योतिर्मय एव स्वतः अनुभूत है, जिसे अधिमानस स्थिति कहते हैं—को प्राप्त करने का अत्यन्त साधारण उपकरण है । अतिमानवत्व का अधिष्ठान अधिमानस है । उसको इस प्रक्रिया से अपने समग्र व्यक्तित्व को अनुप्राणित करना पड़ेगा । इसकी पूर्ण सफलता अपने को पूर्णतया देवी प्रतिभा में परिवर्तित करने में है । इसकी उपलब्धि के साथ शरीर का प्रत्येक रश्मि तथा प्रत्येक रक्त कीट देवत्व प्राप्त कर लेगा । अतिमानवत्व की यह कल्पना मानव की युगोन्मुखी विचारणा—जो उसने उच्चादर्शों के रूप में की है—की अंकी प्रस्तुत करती है । यह वह पहली परिकल्पना है जिसमें मानव में देवत्व अवतरित होगा ।

श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित अतिमानवत्व का सिद्धान्त दो भिन्न सीमान्तों का स्पर्श करता है । यह न तो निर्वाण अथवा कैवल्य के सर्व शान्त निषेधात्मक मार्ग को ही स्वीकार करता है और न अहंकार सबलित आत्म प्रतिष्ठा के मार्ग का अनुसरण करता है । यह सन्यास और भौतिकता का मध्यवर्ती मार्ग है । अतिमानव की स्थिति का केवल इतना ही अर्थ नहीं है कि मानव मानवता से उठकर लोकोत्तर देवत्व में प्रतिष्ठित हो जायगा, वरन्—यह स्थिति इससे कहीं अधिक महान् है । अतिमानव वास्तव में विश्व की अभिव्यक्ति और सर्जना में ईश्वर का सहयोगी है । अतिमानव की व्याप्ति केवल ईश्वर-साक्षात्कार तक ही नहीं है, वरन् वह हमारी भौतिक मानवीय चर्चा में भी ईश्वर का जीवन्त अभिव्यजन करता है ।

श्री अरविन्द की अतिमानव की अवधारणा वेदान्त की जीवन-मुक्त-स्थिति से अतिशय सादृश्य रखती है । वेदान्त के अनुसार जीवनमुक्त दो ससारों का निवासी है । संसार का जीवित प्राणी होने के कारण उसका सम्बन्ध ससार से भी होता है और मुक्त होने के कारण लोकोत्तर सत्य ससार से भी उसका सम्बन्ध होता है । इसलिए इस जीवनमुक्त स्थिति का जो इसी जीवन में देवत्व के विकास

अरविन्द की काव्य-सम्बन्धी मान्यता

१—प्रारम्भिक कला और काव्य

(अ) कला

कला का काव्य के साथ सबंध स्थापित करने के पूर्व यह आवश्यक है कि कला की प्राच्य तथा पाश्चात्य मान्यताओं के उल्लेख द्वारा उसका स्वरूप स्थिर कर लिया जाय। यो तो भारतवर्ष में कला के स्वरूप के स्थिर करने की चेष्टा अत्यन्त प्राचीन काल (वैदिक काल) से ही दृष्टिगोचर होती है, किन्तु उस काल की कला का स्वरूप इतना समवेत और समष्टिरूप में प्राप्त होता है कि उसके विशाल शरीर के अग-उपागो का रूप अस्पष्ट ही है। किन्तु मानव-मन स्वभावतया कला-प्रेमी होने के कारण उसके स्वरूप को स्थिर करने में उस काल से अब तक सचेष्ट है। उसकी इस चेष्टा के फलस्वरूप कला-सम्बन्धी चिन्ता-धारा के द्वारा विभिन्न समयों में कला की विभिन्न परिभाषायें निर्धारित हुई हैं। शुक्राचार्य ने अपने 'नीतिसार' नामक ग्रन्थ में कला के स्वरूप को स्थिर करते हुये लिखा है, —

“ जिसे मूक व्यक्ति भी करने में समर्थ हो
वह कला है ^१।

क्षेमराज उसे कला मानते हैं जिसके अनुसार वही नव-नव स्वरूप प्रथोल्लेख-शालिनी सवित् वस्तुओं में या प्रमाता में स्व से आत्मा को परमित रूप में प्रकट करती है, इसी रूप का नाम कला है^२। भोजराज के तत्वप्रकाशानुसार 'कला कर्तव्य शक्ति की प्रतीक है'^३ विश्व कवि रवीन्द्रनाथ ठाकुर 'कला' को 'व्यक्तित्व-अभि-व्यजना' का प्रमुख उद्देश्य मानते हैं।^४ प्रसिद्ध विचारक डा० भगवानदास के अनुसार कला रस का अनुवर्तन करती हुई अपनी सत्ता को सार्थक करती है। उनकी परिभाषा इस प्रकार है :—

“कला या कलात्मक प्रक्रिया वह प्रक्रिया है जो
सावधानीपूर्वक स्वेच्छा से द्रष्टा, श्रोता या

-
१. “शक्तो मूकोऽपि यत् कर्तुं कला सन्न तुत्स्मृत”
 २. कलपति स्वरूप आवेशयति वस्तुनित
तत्र—तत्र प्रमातरि कसनमेव कला”
 ३. “व्यजयति कर्तृशक्ति करोति तेनह कथिता सा” ।
 4. The principal object of art
being the expression of personality.

पाठक के मस्तिष्क में सहानुभूतिपूर्ण आनन्द
अथवा रस की निष्पत्ति करती है।”¹

इस युग के प्रसिद्ध दार्शनिक कवि स्व० जयशंकर प्रसाद ने कलाओं की गणना
उप-विद्याओं में करते हुए लिखा है,—

“वह विज्ञान से अधिक निकट सम्बन्ध
रखती है” ।

पाश्चात्य देशों में कला-सम्बन्धी विवेचनों का प्रारम्भ पाश्चात्य समीक्षा के
प्रथमाचार्य अरस्तू से होता है। उसके अनुसार कला-सृष्टि प्रकृति की ‘अनुकृति’ से
होती है। वे इसे आनन्द का साधन भी कहते हैं। अरस्तू का कहना है कि—

“अनुकृति इसलिये प्रिय है कि उससे एक तार्किक को
मूल वस्तु से सादृश्य और असादृश्य, सत्यता अथवा
असत्यता की परीक्षा के लिए सामग्री प्राप्त
होती है”² ।

टॉल्स्टॉय कला को अनुभूति-अभिव्यञ्जना का साधन मानते हुए कहता है :—

“कला एक ऐसी प्रक्रिया है जिसके द्वारा एक
मनुष्य अपनी अनुभूतियों को स्वेच्छापूर्वक दूसरे
पर प्रकट करता है” ।³

वेबर कला को दर्शनशास्त्र से भी अधिक महत्व देता हुआ कहता है कि .—

“कला, धर्म और ईश्वरीय प्रकाश एक ही वस्तु है तथा
कला दर्शनशास्त्र से भी उच्चतर है। दर्शनशास्त्र तो
केवल ईश्वर की अवधारणा करता है किन्तु कला तो
ईश्वर ही है।”⁴

टकवेल ने अपनी ‘धर्म और यथार्थ’ नामक पुस्तक में लिखा है -

1. Art or artistic activity is that activity which is consciously and deliberately intended to produce and produces, Ras, sympathetic enjoyment in the mind of witness.
2. Imitation pleases, because it affords matter for a reasoner to enquire into the truth or falsehood of imitation by comparing its likeness with original.
3. Art is an activity by means of which one man having experienced a feeling, intentionally transmits it to others.
4. Art, religion and revelation are one and something, superior even to philosophy. Philosophy conceives God, art is God.

“जिस प्रकार विश्व विश्वात्मा की अभिव्यक्ति है, उसी प्रकार कला कलाकार की आत्मा की अभिव्यक्ति है और कलाकार का कार्य उसकी मूर्ति है¹” ।

क्रोचे के अनुसार:—

“कला संस्कारो की आभ्यतर अभिव्यक्ति है, आभ्यतर अभिव्यजना की बाह्य अभिव्यक्ति नहीं²” ।

फ्रायड के अनुसार कला-स्वरूप दमित वासनाओ के उदात्तीकरण में मूर्त होता है । श्री रामचन्द्र शुक्ल कला के स्वरूप-निखार को ‘सयोजन’ में स्वीकार करते हैं । उनका कहना है—

“कला की अनेको परिभाषाएँ बनी बिगड़ी परन्तु कोई निश्चित परिभाषा आज भी दृष्टि में नहीं आती । सबसे सरल, सही-सही परिभाषा जो आधुनिक युग में ठहरती है, वह कला को सयोजन से संबोधित करती है । किन्हीं दो या उनसे अधिक वस्तुओ के सयोजन को कला कहते हैं । ...

काव्य में शब्दों का सयोजन, संगीत में स्वरों का सयोजन और उसी भाँति चित्रकला में रूप का सयोजन होता है । सयोजन के बिना कला ही नहीं सकती । परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि बिना कला के सयोजन नहीं हो सकता । सयोजन पहले है फिर उसे हम कला भले ही कह लें । इसलिए यदि कला को सयोजन कहा जाय तो अनुचित न होगा³” ।

कला-सम्बन्धी परिभाषा-विमर्श को और भी आगे बढ़ाया जा सकता है, किन्तु उस सबका एक ही निष्कर्ष होगा कि कला की अवस्थिति ‘सयोजन’ में है और उसका सौन्दर्याभिव्यक्ति से घनिष्ठ सम्बन्ध है । जिस प्रकार मानव-मन अनेक अनुभूतियों का सघट है, उसी प्रकार उन अनुभूतियों के प्रकाशन के लिए उसने अनेक कला

1. Just as the Universe is the expression of the soul of the Universe, so work of Art is the expression and embodiment of the soul of the artist.
2. Art is the expression of impressions, not expressions of expression.
३. कला और आधुनिक प्रवृत्तियाँ, पृष्ठ ३०, प्रथम संस्करण, सूचना - विभाग उत्तर प्रदेश ।

विधाओ की सृष्टि कर डाली है। प्रसिद्ध दार्शनिक हीगेल के अनुसार वह विभाजन इस प्रकार है :-

- १ सिम्बोलिक आर्ट,
- २ क्लासिकल आर्ट,
- ३ रोमांटिक आर्ट,

हीगेल के इस विभाजन के अनुसार —

प्रथम भाग में	वास्तुकला,
दूसरे में	मूर्तिकला,
तथा	

तीसरे में	चित्रकला, संगीतकला और काव्यकला आते हैं।
-----------	--

रूमानी-कला के अन्तर्गत सभी ललित कलाओ को समझना चाहिये। डा० भगवत शरण उपाध्याय ने भी हीगेल के ही कला-सम्बन्धी वर्गीकरण को स्वीकार किया है^१। किन्तु भारतीय विचारको तथा कुछ पाश्चात्यो ने कला-विभाजन को स्वीकार नहीं किया।

आचार्य कु तक लिखते हैं :-

“न च रीतिनाम् उत्तमाधम मध्यम भेदेन
वैविध्यम् व्यवस्थापयितु न्याय्यम्”।

क्रोचे ने तो कला-सम्बन्धी इस वर्गीकरण का तीव्र विरोध करते हुए कहा है :-

“कला के विभाजन से सम्बन्ध रखने वाली सारी
पुस्तके यदि जला दी जाय तो कोई हानि न
होगी ”।

कवि प्रसाद तथा आचार्य शुक्ल ने भी हीगेल के किए हुए कला-सम्बन्धी वर्गीकरण की तीव्र आलोचना की है और काव्य की स्थिति कलाओ से पृथक् मानी है।

(ब) कविता

हीगेल के अनुसार काव्य भी कलाओ के अन्तर्गत है। उसके विभाजन के अनुसार काव्य-कला अन्य कलाओ के अतिरिक्त अत्यंत सूक्ष्म है। कलाओं की यह स्थूल-सूक्ष्म मान्यता हीगेल के अनुसार स्थूल-सूक्ष्म उपकरण और उपादान कारण को लेकर

१. हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास, चतुर्थ खण्ड कला [ना० प्र० सभा]

है। काव्य-कला के उपकरण तथा उपादान कारण अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण उसे ललित-कलान्तर्गत लिया जा सकता है। कला की भांति काव्य-कला-सम्बन्धी परिभाषाओं में भी विद्वानों में मतैक्य नहीं है। भारतीय तथा पाश्चात्य विद्वानों ने अनेक काव्य की परिभाषायें की हैं।

(१) काव्य-सम्बन्धी भारतीय मत — अत्यन्त प्राचीनकाल से इस देश में काव्य सम्बन्धी विचारधाराएँ उपस्थित की जाती रही हैं। कविता के इस स्वरूप निर्धारण में अनेक पंडित प्रवर आचार्यों का सतत योगदान रहा है। किन्तु, जैसा कि ऊपर कहा गया है, इन आचार्यों के काव्य-सम्बन्धी मतों में विचित्र वैभिन्न्य प्राप्त होता है। उनकी इन मान्यताओं से कभी रस, तो कभी रीति अलंकार, तो कभी गुण और वक्रोक्ति आदि को समय-समय पर प्रधानता मिलती रही है। सारांश यह है कि उनकी काव्य सम्बन्धी स्थापनाओं से विषय के मूल को छोड़ कर और कोई समता नहीं दृष्टि-गोचर होती। भारतीय मनीषियों के काव्य-सम्बन्धी मतों की संक्षिप्त सारिणी इस प्रकार है —

भारतीय काव्याचार्यों में अग्रगण्य भरत मुनि माने गये हैं, उन्होने काव्य की आत्मा 'रस' माना है। उनके अनुसार जिस प्रकार भोज्य-पदार्थ आस्वाद्य है, उसी प्रकार काव्य भी आस्वाद्य है। जिस प्रकार भोज्य पदार्थों के चर्चण से स्वाद प्राप्त होता है, उसी प्रकार भाव, विभाव, अनुभाव आदि के द्वारा एक विशेष आनन्दमय स्वाद प्राप्त होता है, जिसे उन्होंने 'रस' कहा है।^१ उनका मत है कि रस से विमुक्त होकर काव्यार्थ नीरस हो जाता है, जिसे उन्होंने काव्य नहीं माना।^२ भरत ने भाव, अनुभाव तथा सचारियों के संयोग से रस की निष्पत्ति मानी है।^३ उनके उत्तरवर्ती काव्याचार्यों ने 'निष्पत्ति' शब्द को लेकर अपनी काव्य-सम्बन्धी विचारणाएँ उपस्थित की हैं।

भट्टलोल्लट ने अपना उत्पत्तिवाद चलाया और उन्होने भरत के 'निष्पत्ति' की व्याख्या 'उत्पत्ति' और 'संयोग' की व्याख्या सबंध से की है। उनके अनुसार रस नायक आदि पात्रों में होता है। नट उसका अनुकरण अपनी वेष-भूषा तथा अङ्ग-भंगिमा के द्वारा करते हैं।

इसके विपरीत आचार्य शकुन का कहना है कि —

“भरत का 'निष्पत्ति' से अभिप्राय 'अनुमिति' से था।
उनके अनुसार 'विभाव' अनुमापक है और रस
अनुमाप्य। इन्हीं को गम्य और गमक भी कहते हैं।^४

१. “आस्वाद्यत्वाद् रसः”

२. “न रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते।”

३. “भावानुभावसचारि संयोगाद् रसनिष्पत्ति”।

४. साहित्यालोचन, डा० श्यामसुन्दर दास, पृ० २२५ (बारहवीं आवृत्ति)

भट्ट नायक ने भरत की रस-सम्बन्धी मान्यता की व्याख्या को एक सुस्पष्ट तथा पुष्ट रूप दिया। उनके अनुसार स्थायी भाव से रस बनने तक की प्रक्रिया में तीन शक्तियों का हाथ रहता है। ये शक्तियाँ हैं —

- १ — अभिधा,
- २ — भावकत्व और
- ३ — भोजकत्व ^१

इन्होंने सर्वप्रथम स्थायी भाव को साधारणीकृत होकर 'रस' की स्थिति में पहुँचने और सहृदय-सवेद्य होने की बात कही। काव्य के इतिहास में 'साधारणीकरण' की स्थापना निस्संदेह एक अपूर्व आविष्कार है।

भट्ट नायक के पश्चात् अभिनवगुप्त ने रस—सम्बन्धी व्याख्या को विराम देते हुये कहा कि —

“भावकत्व और भोजकत्व दो नयी क्रियाये नहीं है।
उनके अनुसार इन दोनों क्रियाओं का कार्य
व्यजना और ध्वनि से चल जाता है।”

अभिनवगुप्त पादाचार्य के अनुसार —

“सयोग का अर्थ है ध्वनित या व्यजित होना
और निष्पत्ति का अर्थ है आनन्दरूप में
प्रकाशित होना”।

अभिनवगुप्त के पश्चात् काव्य में रस के परिपोषको में जिन आचार्यों का नाम उल्लेखनीय है, वे हैं आचार्य विश्वनाथ तथा पंडितराज जगन्नाथ।

आचार्य विश्वनाथ के अनुसार —

“काव्य 'रसयुक्त' वाक्य है” ^२

और पंडितराज जगन्नाथ ने इसे —

“रमणीयार्थ प्रतिपादक शब्द”

कहा है।

आधुनिक काल के विद्वान आलोचक पंडित रामचन्द्र शुक्ल ने भी काव्य में रस की अवस्थिति अनिवार्य रूप से स्वीकार करते हुए कहा है —

“जिस प्रकार आत्मा की मुक्तावस्था ज्ञानदशा कहलाती है उसी प्रकार हृदय की मुक्तावस्था रस-दशा कहलाती है। हृदय की इसी मुक्ति की

१. साहित्यालोचन, डा० श्यामसुन्दरदास पृ० १२५ (बारहवी आवृत्ति)

२. “वाक्य रसात्मक काव्य”।

३. “रमणीयार्थप्रतिपादक शब्द काव्यम्।”

साधना के लिये मनुष्य की वाणी जो शब्द-विधान करती है उसे कविता कहते हैं” ।¹

कवयित्री महादेवी वर्मा के अनुसार—

“कविता कवि की विशेष भावनाओं का चित्रण है और यह चित्रण इतना ठीक है कि उससे वैसी ही भावनाएँ किसी दूसरे के हृदय में आविर्भूत हो जाती हैं” ।

कविवर ‘प्रसाद’ ने भी काव्य में रस और आनन्द की सत्ता को स्वीकार किया है ।

रस के अतिरिक्त अन्य विचारको में से किसी ने रीति, किसी ने अलंकार किसी ने गुण वक्रोक्ति आदि को काव्यात्मा के रूप में स्वीकार किया है । किन्तु भारतीय साहित्याचार्य अपनी इन विभिन्न मान्यताओं में भी काव्य के हेतु में सदा एक मत दिखलाई पड़ते हैं । इन सब ने किसी न किसी रूप में काव्य के द्वारा प्रस्तुत आनन्द को स्वीकार किया है, और यह ‘आनन्द’ और कुछ नहीं ‘रस’ ही है ।

(२) काव्य सबंधी पाश्चात्य मत - भारतीयों के समान पाश्चात्य मनीषियों ने भी काव्य-सम्बन्धी स्थापनाये की हैं । इन आचार्यों तथा भारतीय साहित्याचार्यों की स्थापनाओं में अधिकांश रूप में विलक्षण साम्य प्राप्त होता है ।

मैथ्यू आरनोल्ड कविता को मूल में जीवन की आलोचना कहते हैं -

“आधार रूप से कविता जीवन की आलोचना है ।”

कवि वड्सवर्थ कविता को शांति के समय स्मरण की हुई उत्कृष्ट भावनाओं का सहजोद्रेक कहते हैं -

“कविता स्वतः स्फूर्त सशक्त भावों का उद्रेक है, और इसका स्रोत शांति के क्षणों में पुनः स्मृत मनोवेगों में है” ।

अंग्रेज कवि ले हण्ट (Leigh Hunt) के अनुसार -

“कविता सत्य, सौन्दर्य तथा शक्ति के लिए होने वाली वृत्ति का मुखरण है । यह अपने आप को प्रत्यय, कल्पना तथा भावना के आधार पर खड़ा करती है और निर्दिष्ट करती है । यह भाषा को विविधता तथा एकता के सिद्धान्त पर स्वर-लय सम्पन्न करती है” ।

प्रसिद्ध अंग्रेज कवि कालरिज कविता को ‘उत्तमोत्तम शब्दों’ का उत्तमोत्तम क्रम-विधान मानता है -

कविता उत्तमोत्तम शब्दों का उत्तमोत्तम विधान है ।

मिल्टन कविता को ‘सरल अनुभूत’ और रागात्मक मानते हैं -

“कविता सरल, ऐन्द्रिक और रागात्मक होनी चाहिए।”

डा० जानसन के अनुसार कविता छन्दोमय रचना है —

कविता छन्दोबद्ध रचना है।

प्रसिद्ध कवि शैले ने कविता को स्फीत तथा सर्वोत्तम आत्माओ के परिपूर्ण क्षणों का लेखा माना है। प्रसिद्ध फ्रांसीसी विचारक रोम्यारोल्याँ भी भारतीय आचार्यों की भाँति काव्य में रस (Pleasure) को स्वीकार करता है। उसके अनुसार—

“ये क्षण विरले होते हैं, किन्तु हैं अमर, बुदबुदों सा अस्तित्व लेकर ये अपने को तथा अपने सम्पर्क वाले व्यक्ति को अमर बनाने के लिये उदित होते हैं। व्यस्त एवं व्यथित हृदय पर मधुकण से गिर कर उसे मधुर बनाते हैं तथा शांति प्रदान करते हैं और अचानक हम मानवता की सकीर्ण भूमि से उठकर महा-मानवता की वसुन्धरा पर प्रस्थित हो जाते हैं”।

मिल कविता के लिये छन्द और लय को अनिवार्य समझते हैं। उनके अनुसार बिना छन्दावरण के लय अमभव है और बिना लय के ‘रसात्मकता’ की कल्पना ही नहीं की जा सकती, और उनके अनुसार नीरस गद्य कविता के अन्तर्गत नहीं लिया जा सकता। वे कहते हैं—

“मनुष्य में मनुष्यत्व के बोध के साथ ही अपनी कोमल कल्पनाओं को छन्दोमयी भाषा में अभिव्यक्त करने की प्रवृत्ति प्राप्त है। ये अनुभूतियाँ जितनी गभीर होंगी, छन्द-रचना भी उतनी ही परिपूर्ण होगी।”

जेम्स मान्दगोमरी ने भी कविता में लय और छन्द की अनिवार्यता स्वीकार करते हुए कहा है —

“सभाव्य न्यूनतम परिवर्तन द्वारा मिल्टन और, शेक्सपियर के अत्युत्तम अंशों के गद्यरूप देने से ज्ञात हो जायगा कि कविता की शक्ति केवल लय अर्थात् छन्द के स्वरूप पर कितनी आश्रित रहती है? यह प्रमाण दूर्बादलो पर आभूषण और मोतियों के समान प्रतीत होने वाले ओस विन्दुओं को ग्रहण करने के सदृश होगा, जिनकी केवल तरलता ही हस्तगत होती है, प्रभा और स्वरूप समाप्त हो जाता है।”²

1. Ever since man has been, all deep and sustained feeling has tended to express itself in rhythmical language, and the deeper the feeling the more characteristic and decided the rhythm.
2. How much the power of poetry depends upon the nice inflections of rhythm above may be proved by taking the fine-

जेम्स मान्टगोमरी के अतिरिक्त अंग्रेजी के प्रख्यात आलोचक आई ए. रिचर्ड्स ने भी कविता में छन्द तथा लय को स्वीकार करते हुये कहा है—

“काव्य में लय केवल शब्द तक सीमित नहीं है। पढ़ने वाले पर उसका प्रभाव अर्थ के साथ सयुक्त होकर पड़ता है। अतएव बिना अर्थ का विचार किये अच्छी लय का अन्तर कविता में नहीं किया जा सकता”¹

कला और काव्य-सम्बन्धी उपर्युक्त विवेचन से यह निष्कर्ष निकलता है कि दोनों का उद्देश्य सौन्दर्य तथा आनन्द की सृष्टि करना है। यह सौन्दर्य तथा आनन्द जीवन की असबद्धता तथा अस्तव्यस्तता में नहीं, वरन् सबद्धता तथा क्रम-बद्धता पर अवलम्बित है। जिस प्रकार सगीतज्ञ स्वरो के आनुपातिक योग से लय के द्वारा सगीत (राग) को मूर्त करके आनन्द की सृष्टि करता है, जिस प्रकार चित्रकार विभिन्न रंगों के सम्मिलन द्वारा अपनी तूलिका के हल्के-गहरे स्पर्शों के माध्यम से नयनाभिराम चित्र का अंकन करता है, जिस प्रकार स्थापत्य-कलाविद् अपनी छेनी-हथौड़ी के हल्के-तीव्र आघातों से भव्य मूर्तियों को गढ़ कर दर्शक के मन में उल्लास की सृष्टि करता है, उसी प्रकार कवि भी अपनी कविता-कामिनी को भाषा, छन्द, लय और अलंकारों से अलंकृत करके रस की सृष्टि करता है और रस तो ‘ब्रह्मानन्द सहोदर’ है ही।

अरविन्द के अनुसार काव्य की परिभाषा

श्री अरविन्द इस युग के अपूर्व मेधासम्पन्न व्यक्ति हुए हैं। उनकी प्रतिभा का चमत्कार बहुमुखी रहा है। विशेष रूप से उनकी ख्याति यौगिक क्रियाओं के करने के कारण एक योगी के ही रूप में ही प्रतिष्ठित रही है। वास्तव में वे परम योगी थे, इसमें कोई सन्देह नहीं, किन्तु योगी होने के अतिरिक्त वे परम देश-भक्त तथा राजनीति-विशारद, उत्कृष्ट विचारक और इन सबके अतिरिक्त कविता के आलोचक ही नहीं,

st passage of Milton and Shakespeare, and merely putting them into prose, with the least possible variation of the words themselves, the attempt would be like gathering up dew-drops, which appear jewels and pearls of the grass, but run into water in the hand, the essence, and elements remain, but the grace, the sparkle and the form gone.

—Lectures on poetry by James-Montgomery

- 1 The difference between good rhythm and bad is not simply a difference between certain sequence of sounds, it goes deeper and to understand it we have to take in note of the meanings of the words as well.

एक महाकवि भी रहे है। उनका 'सावित्री' नामक महाकाव्य उनकी महान् प्रतिभा की अत्यन्त महनीय प्रसूति है। अतएव एक कवि और साहित्य-समीक्षक होने के कारण यह सर्वथा स्वाभाविक था कि श्री अरविन्द काव्य के विषय में अपना मत प्रकट करे। उनके काव्य-सम्बन्धी विचार उनके उन पत्रों में, जो उन्होंने समय-समय पर अपने जिज्ञासु-प्रेमियों के एतद्विषयक प्रश्नों के उत्तर में लिखे थे, संगृहीत हैं तथा उन्होंने अपने ग्रन्थ 'द फ्यूचर पोईंट्री' में इस विषय पर विशद रूप से प्रकाश डाला है।

श्री अरविन्द के अनुसार "कविता जीवन का लय-बद्ध स्वर है, किन्तु यह स्वर ऊपरी स्तर का नहीं, वरन् आभ्यन्तर है।" श्री अरविन्द की कविता की इस परिभाषा से दो निष्कर्ष निकलते हैं —

(१) कविता का जीवन से गम्भीर सबध है।

(२) काव्य की सृष्टि मन के ऊपरी तल से नहीं, वरन् अन्तस्तल से होती है, आत्मा से होती है।

नीचे कुछ लब्ध-प्रतिष्ठ विचारको तथा कवियों की काव्य-सम्बन्धी परिभाषाओं से श्री अरविन्द की काव्य-परिभाषा का साम्य-वैषम्य उपस्थित करने की चेष्टा की जा रही है। परिभाषाओं के इस विवेचन से श्री अरविन्द की काव्य-सम्बन्धी मान्यता पर विशेष रूप से प्रकाश पड़ेगा। इस तुलना के अन्तर्गत जिन व्यक्तियों की काव्य सम्बन्धी परिभाषाओं को स्थान दिया जा रहा है, वे हैं—

अरस्तू, अभिनवगुप्त, बड्संवर्थ और कवीन्द्र रवीन्द्र।

(१) अरस्तू:— अरस्तू ने काव्य की परिभाषा नपे-तुले शब्दों में नहीं की, वरन् अपनी काव्य-सम्बन्धी विवेचना के द्वारा ही काव्य के स्वरूप को स्थिर करने की चेष्टा की है। वे काव्य को कला के अन्तर्गत ग्रहण करते हैं। उनका कहना है कि—

“चित्रकार अथवा किसी भी अन्य कलाकार की ही तरह कवि अनुकर्ता है”^१।

उनके काव्य-सम्बन्धी निष्कर्षों की तालिका उपस्थित करते हुए डा. नगेन्द्र कहते हैं —

(१) “काव्य एक कला है,”

(२) “एक ओर सगीत, चित्र आदि [ललित] कलाएँ और दूसरी ओर महाकाव्य त्रासदी आदि काव्य-कला के विभिन्न रूप अनुकरण के ही प्रकार हैं, अर्थात् समस्त कलाओं का मूल तत्त्व एक ही है—अनुकरण।

1. The Future poetry P. 316

२. अरस्तू का काव्य-शास्त्र, पृ० ६६

- (३) इस प्रकार कला जाति है और काव्य प्रजाति, जिसके महाकाव्य, त्रासदी आदि व्यष्टि भेद है।
- (४) इन भेद-प्रभेदों के आधार तीन हैं—
विषय, माध्यम और रीति^१।”

काव्य की आत्मा अरस्तू अनुकरण में स्वीकार करते हैं। अरस्तू के इस अनुकृति शब्द को लेकर विद्वानों में बड़ा मतभेद रहा है। कला अथवा काव्य-संबन्धी उनकी मान्यता में इस शब्द का अतिशय संबंध है। ‘अनुकरण’ यूनानी शब्द ‘मीमेसिस’ के पर्यायवाची शब्द के रूप में प्रयुक्त किया गया है। हिन्दी में इस शब्द का रूपान्तर अंग्रेजी के ‘इमीटेशन’ से किया गया है। इस शब्द का प्रयोग प्लेटो तथा अन्य यूनानी आचार्यों के द्वारा भी किया गया है, किन्तु इन आचार्यों ने ‘अनुकृति’ का अर्थ बहुत ही छिछले ढंग से किया है। उसके अनुसार अनुकृति ‘नकल या यथावत् प्रकृति^२’ है। ‘अनुकरण’ सब्धी यह मान्यता अत्यन्त स्थूल है। निश्चय ही कलाकार, कवि या अभिनेता वस्तु का अनुकरण करता है। किन्तु अनुकरण के अर्थ की व्याप्ति मात्र नकल अथवा ‘मक्षिका स्थाने मक्षिका’ से अधिक होती है। उसमें कलाकार, कवि अथवा अभिनेता की स्वानुभूति भी सम्मिलित होती है। उसके व्यक्ति की मौलिकता भी रहती है। प्लेटो तथा अन्य यूनानी आचार्यों की दृष्टि इस ओर नहीं गई थी इस लिये उन्होंने काव्य को अनुकरण मान कर त्याज्य ठहराया है। किन्तु, अरस्तू ने इसके मूल को पकड़ा था। इसलिए उसके लिए काव्य केवल ‘नकल’ नहीं रहा, वरन् उसे अनुकरण के अन्तर्गत कुछ गम्भीर वस्तु दृष्टिगोचर हुईं और उसने इसमें ‘नया अर्थ भर दिया’^३। अरस्तू के इस शब्द की अनेक विचारकों ने व्याख्या की है।

डा० नगेन्द्र के अनुसार अरस्तू के ‘अनुकरण’-सम्बन्धी उन विवेचनों का निष्कर्ष इस प्रकार है :—

- (१) [काव्यात्मक] अनुकरण के विषय प्रकृति अथवा जीवन का बहिरंग अर्थात् नाम-आकार-धारी जड-जगम रूप ही नहीं है, वरन् उसका अतरंग अथवा अनुभूति, विचार, कल्पना आदि भी है।
- (२)- इन दोनों में भी अतरंग का ही प्रधान्य है, क्योंकि बहिरंग अर्थात् वस्तु के भी तो यथार्थ रूप का अनुकरण किया जाता है और वही संभव है। वस्तु कैसी है, यह कहना कठिन है। इन्द्रियों के माध्यम से हमारे मन पर उसका कैसा प्रभाव-प्रतिबिंब पड़ा, यही कहा जा

१ अरस्तू का काव्य—शास्त्र, डा० नगेन्द्र, पृ० ५

२. वही।

३. वही।

सकता है, क्योंकि हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान यही तक सीमित है। इसके अतिरिक्त अरस्तू का यह भी स्पष्ट मत है कि वस्तु कैसी हो सकती है या होनी चाहिए। अर्थात् वस्तु प्रत्यक्ष रूप की अपेक्षा उसका कल्पनात्मक तथा भावात्मक, विचारात्मक रूप ही अधिक ग्राह्य है।

[३] इस प्रकार कला या काव्य में वस्तु के प्रायः तीन रूपों का अनुकरण किया जाता है —

१. प्रतीयमान रूप का (जैसा कि अनुकर्ता को प्रतीत होता है),
२. सम्भाव्य रूप का (जैसा वह हो सकता है) और
३. आदर्श रूप का (जैसा वह होना चाहिए)।

इनमें से तीनों रूपों के अनुकरण में निश्चय ही अनुकर्ता की भावना और कल्पना का योगदान रहता है।

१. प्रतीयमान रूप के अनुकरण का अर्थ है वस्तु के मानस-प्रतिबिम्ब को शब्द आदि के माध्यम में व्यक्त करना। इस प्रक्रिया में मानस-प्रतिबिम्ब में भावतत्त्व और शब्द द्वारा प्रस्तुति में कल्पना की अवस्थिति अनिवार्य है।
२. सम्भाव्य रूप का चित्रण तो निश्चय ही कल्पनापेक्षी है और उधर . .
३. आदर्श (प्रेय-श्रेय) रूप अनुकर्ता की इच्छा और विचार से पोषित कल्पना ही सृष्टि होती है। अतएव अनुकरण का अर्थ यथार्थ प्रयत्न किसी भी रूप में नहीं है, वह भावात्मक एव कल्पनात्मक पुनः सृजन का ही पर्याय है। इसमें सन्देह नहीं।
४. अनुकरण में आनन्द का तत्त्व अनिवार्यतः निहित होने का अर्थ भी यही है कि उसमें आत्म-तत्त्व का प्रकाशन निहित रहता है; क्योंकि आनन्द की उपलब्धि आत्मतत्त्व के प्रकाशन के बिना सम्भव नहीं है। किन्तु, भावतत्त्व और उसमें सन्निहित आत्मतत्त्व का निश्चित सदभाव होने पर भी अनुकरण विशुद्ध आत्मा-भिव्यंजन का पर्याय नहीं है, क्योंकि उसमें वस्तु तत्त्व का प्राधान्य अनिवार्य है। अनुकरण में वस्तु केवल उद्दीपक निमित्त मात्र न होकर साधारण रूप से विद्यमान रहती है^१।

उपर्युक्त उद्धरण द्वारा हम जिस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं उससे अरस्तू की काव्य संबंधी परिभाषा इस प्रकार बनाई जा सकती है :—

“काव्य, भाषा के माध्यम से प्रकृति का अनुकरण है”।

डा० नरेन्द्र ने इस परिभाषा को आधुनिक शताब्दी में इस प्रकार बाँधा है —
 “काव्य भाषा के माध्यम से अनुभूति और कल्पना द्वारा जीवन का पुनः सृजन है”।

१. अरस्तू का काव्य-शास्त्र, डा० नरेन्द्र, पृ. ९-१०

(२) अभिनवगुप्त —अभिनवगुप्त भारतीय वाङ्मय के अद्वितीय मेधा-सम्पन्न महापुरुष हुए हैं। ये दर्शन-शास्त्र, योग तथा तन्त्रशास्त्र के अद्भुत विद्वान् थे। इन्होंने सहित्य शास्त्र पर भी अपनी मनीषा का चमत्कार प्रदर्शित किया है। श्री आनन्दवर्धनाचार्य के ध्वन्यालोक की 'लोचन' नामक टीका के अन्तर्गत साहित्य अथवा काव्य-सम्बन्धी जो विचार प्रकट किए हैं, उनकी मौलिकता और अमूल्यता अविवादास्पद है। उन्होंने अपने 'ध्वन्यालोक लोचन' में काव्य की परिभाषा 'कवनीयम् काव्य' लिख कर की है। अर्थात् जो 'कवनीय है' वह काव्य है। विद्याधर ने अपनी एकावली टीका में इसका विश्रह 'कवयतीति कवि तस्य कर्म 'काव्य' करके की है। काव्य सम्बन्धी अभिनवगुप्त के मतानुसार कवि का कर्म ही कविता है। कवि और काव्य की परिभाषा अभिनवगुप्त के ग्रन्थों में सस्कृत के अन्य काव्य-शास्त्रियों के भाँति शब्द-बद्ध नहीं प्राप्त होती। सभवतः उनके समय तक कवि और काव्य की परिभाषा इतनी स्पष्ट और रुढ़ हो गई थी, कि उन्होंने नए सिरे से परिभाषा पढ़ने की आवश्यकता नहीं समझी।

अभिनव गुप्त के पूर्व शुक्ल यजुर्वेद कवि को परमेश्वर ही मानता है^१। अमर-कोष में कवि की व्युत्पत्ति, सर्वज्ञ के रूप में की गई है^२। श्रीमद्भागवत का कवि ब्रह्मा अथवा सृष्टा ही है^३। साधारणतया प्रतिभा-सम्पन्न रचयिताके रूप में कवि का अर्थ लिया जाता है। आचार्य मम्मट ने कवि को प्रतिभासम्पन्न कहा है और उसके कर्म को काव्य^४।

कवि सम्बन्धी उपर्युक्त मतों के उद्धरणों से निम्नलिखित निष्कर्ष निकलते हैं —

- (१) कवि, ईश्वर अथवा स्रष्टा का समानधर्मी है,
- (२) कवि, विशेष प्रतिभा-सम्पन्न प्राणी है, जो साधारण से विशिष्ट शब्दों के माध्यम से अनुप्राणित करने वाली रचनाएँ करता है।

अर्थात् कवि अपनी अलौकिक रचनाओं के द्वारा इस जगत् से भिन्न अद्भुत ससार की सृष्टि करता है। उसकी रचनाएँ इस लौकिक स्तर से उठा कर पारलौकिक स्तर पर प्रतिष्ठित करती हैं।

काव्य के इस स्वरूप की प्रतिष्ठा भिन्न-भिन्न समयों में भिन्न-भिन्न प्रकार से की गई है। वैदिक ऋषि ने अबाध वेगवती अभिव्यजना के रूप में काव्य के दर्शन

१. 'कवि मनीषी परभू स्वयम्भू' (शुक्र . यजु० ४०/८)
२. 'कवयति सर्वं, जानाति सर्वं, वर्णनतीति कवि. ।'
३. 'तेने ब्रह्माहृदाय आदि कवये' (श्रीमद्भागवत १/१/२)
४. 'प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता,
तदनुप्राणना तेद् वर्णनानिपुण कविः ।।
तस्य कर्मस्मृत काव्यम्' ।

प्राप्त किये है।^१ भगवान् कृष्ण ने गीता में काव्य की परिभाषा उस वाक्य में देखी है जो किसी के लिए उद्वेगकर न हो, प्रिय तथा हितकारी हो।^२ दूसरे शब्दों में हम उससे 'सत्य, शिव, सुन्दरम्' कह सकते हैं। आचार्य भरत मुनि ने अपने नाट्यशास्त्र में काव्य को 'कोमल और ललित पदों से युक्त, गूढ शब्द और अर्थ से विरहित, सर्व-ग्राह्य, सब को सुख देने वाला, नृत्य में प्रयुक्त किये जाने योग्य, रस की विविध धारा में प्रवाहित करने वाला, सन्धियों के सन्धान से युक्त, सर्वश्रेष्ठ काव्य की सजा दी है।'^३ अग्निपुराण के अनुसार काव्य इतिहास और शास्त्रादि से भिन्न अपनी पृथक् सत्ता रखता है। उसके अनुसार सक्षिप्त वाक्यों द्वारा अभीष्ट अर्थ को व्यञ्जित करने वाला, अविच्छिन्न पदावली से सम्पन्न अलंकार और गुणों से युक्त दोष-रहित रचना काव्य है —

“सक्षेपाद् वाक्यमिष्टार्थं व्यवीच्छन्ना पदावली
काव्य स्फुटदलकार गुण व दोष वर्जितम् ।”

इस प्रकार सभी साहित्याचार्यों के कवि-कर्म-सम्बन्धी-मत अथवा परिभाषाएँ एक-दूसरे से पृथक् हैं। अभिनवगुप्त ने प्रायः आनन्दवर्धनाचार्य का ही इस विषय में अनुवर्तन किया है। अस्तु, आनन्दवर्धन की काव्य-सम्बन्धी परिभाषा दी जाती है। आनन्द-वर्धन ने काव्यात्मा ध्वनि को माना है।—

“काव्यस्यात्मा ध्वनिरिति बुधैर्यं. समाप्नातपूर्वस्तस्याभाव
जगदुरपरेभाक्त साहस्रमन्ये ।
केचिद् वाचा स्थित विषये तत्त्वमूचुस्तदीय
तेन ब्रूयः सहृदयमन
प्रीतये तत्स्वरूपम् ॥ १ ॥”

उनके अनुसार:—

“जिस प्रकार ऊषा में ज्योति छिपी है, चन्द्रमा में चाँदनी बसती है, बादल में बिजली की कौंध छिपी है, रमणी के शरीर में लावण्य अवगुण्ठित रहता है, कली के प्रस्फुटन में उसकी शोभा अन्तर्निहित है, उसी प्रकार कविता में ध्वनि बसती है” —

१. मैं अपने कवित्व को बादलों में से फूटकर बाहर आने वाली पावस की धारा समझता हूँ। (ऋग्वेद, ७/९/१)
२. अनुद्वेग कर वाक्य सत्य प्रिय हित च यत् ।
स्वाध्यायाभ्यसन चैव वाङ्मय तप उच्यते ॥ (गीता, १७-१५)
३. काव्यस्यात्माध्वनि रिति बुधैर्यः समाप्नातपूर्वस्तस्याभाव जगदुरपरे
भाक्त साहस्रमन्ये ।
केचिद् वाचो स्थित विषये यत्त्व मूचुस्तदीय तेन ब्रू . सहृदयेमनः
प्रीतये तत्स्वरूपम् ॥ १ ॥

“प्रतीयमान पुनरन्यदेव वस्त्वीस्ते
वाणीषु महाकवीनाम् ।
यत्प्रसिद्धावयवातिरिक्त विभाति
लावण्यभिवाङ्गनाषु ॥”

(ध्वन्यालोक) आनन्दवर्धन ।

आनन्दवर्धन ने इस प्रकार ध्वनि को काव्यात्मा मानकर उसे अलंकार, गुण, रीति आदि बाह्यावरण से पृथक् माना है। स्पष्ट ही उनकी दृष्टिकाव्य के बाह्यांगों पर विशेष प्रकर्ष न देती हुई काव्य के अन्तरंग की ओर अधिक बल देती है। अभिनवगुप्त को भी आनन्दवर्धन का यह काव्य-सम्बन्धी मत सर्वथा ग्राह्य रहा है। ध्वन्यालोक की अपनी ‘लोचन’ टीका में अभिधा, लक्षणा तथा व्यञ्जना शक्तियों की व्याख्या द्वारा उन्होंने ध्वनि की ही अनेक प्रकार से प्रतिष्ठा की है। काव्य-शास्त्र में अभिनवगुप्त का सिद्धान्त अभिव्यक्तिवाद के नाम से प्रसिद्ध है। भरतमुनि के ‘सयोग’ और ‘निष्पत्ति’ शब्दों की व्याख्या करते हुए उन्होंने कहा कि ‘सयोग’ का अर्थ है ध्वनि तथा व्यञ्जित होना और निष्पत्ति का अर्थ हुआ आनन्दरूप में प्रकाशित होना। इस विवेचन से यह निष्कर्ष निकलता है —

१—अभिनवगुप्त काव्यात्मा ध्वनि को मानते हैं, जिससे यह सिद्ध होता है कि काव्य के बाह्यांग की अपेक्षा उनका प्रकर्ष अन्तरंग की ओर अधिक है,

२—उन्होंने काव्य में रस की सत्ता स्वीकार करते हुए, उसकी अवस्थिति ध्वनि के अन्तर्गत ही स्वीकार की है।

इस प्रकार अभिनवगुप्त के काव्य-सम्बन्धी मत के अनुसार काव्य की परिभाषा इस प्रकार की जा सकती है —

“काव्य वह सरस पदावलीपूर्ण रचना है, जिसकी आत्मा ध्वनि है।”

(३) रवीन्द्रनाथ ठाकुरः—कवीन्द्र-रवीन्द्र विश्व-विख्यात कवि थे। उनके सरस काव्य के द्वारा काव्य-जगत् अर्द्धशताब्दी से भी अधिक आप्लावित रहा है। उनका व्यक्तित्व काव्य की दृष्टि से अत्यन्त महान् था। उनके काव्य की पृष्ठभूमि में उपनिषद्-दर्शन तथा सन्त-दर्शन का बड़ा प्रभाव परिलक्षित होता है। सन्तो में वे कबीरदास की स्थापनाओं से विशेष प्रभावित थे। अस्तु, उनकी काव्य-सम्बन्धी मान्यता चिन्तन तथा भावुकता से समन्वित रही है। उनके विश्व-विख्यात काव्य-ग्रन्थ ‘गीताजलि’ में उनकी इस मान्यता का पूर्ण प्रस्फुटन प्राप्त होता है। ‘गीताजलि’ तो उनकी प्रौढ कृति है, जिसमें उनकी भाव-सम्पत्ति का उनके तर्क तान से गठ-बन्धन प्राप्त होता है, किन्तु उनकी प्रारम्भिक रचनाएँ विशेषरूप से भाव-भित्ति पर निर्मित

हुई है। अतः 'गीतजलि' ही उनकी ऐसी रचना है, जिसमें उनकी काव्य सम्बन्धी मान्यता का सन्तुलित दृष्टिकोण प्राप्त होता है। उन्होंने साहित्य के विषय में जो विचार प्रकट किए हैं, उनमें उनकी काव्य-सम्बन्धी-मान्यता भी स्पष्ट हो जाती है। उनका मत है—

“महित शब्द में साहित्य की उत्पत्ति हुई है, अतएव धातुगत अर्थ करने पर साहित्य शब्द में मिलन का एक भाव दृष्टिकोण होता है। वह केवल भाव का भाव के साथ, भाषा का भाषा के साथ, ग्रथ का ग्रथ के साथ मिलन है, यज्ञी नहीं वरन् यज्ञ बनाना है कि मनुष्य का मनुष्य के साथ, मनुष्य का अनीत के साथ वर्तमान का दूर के साथ निकट का मिलन कैसा होता है।”

—साहित्य, रवीन्द्रनाथ ठाकुर, पृ. ८।

कवीन्द्र की उपर्युक्त साहित्य-सम्बन्धी परिभाषा से यह सिद्ध होता है कि वे साहित्य के माध्यम से विरोधी-अविरोधी वस्तुओं में मजुल समन्वय के समर्थक थे। उनकी काव्य-सम्बन्धी स्थापनाओं में भी उनके इस दृष्टिकोण के दर्शन होते हैं। अतएव उनकी साहित्य की परिभाषा अक्षरशः काव्य की परिभाषा भी हो सकती है।

(४) वड्सवर्थ—वड्सवर्थ की काव्य-सम्बन्धी मान्यता की ऊपर चर्चा की जा चुकी है। कवि वड्सवर्थ ने 'कविता को उत्कट भावनाओं का सहजोद्रेक माना है जिसकी सृष्टि शान्ति में सञ्चित अनुभूतियों द्वारा होती है।' वड्सवर्थ की काव्य की इस परिभाषा के द्वारा काव्य में हृदयपक्ष अथवा भावुकता की स्वीकृति स्पष्ट है। इससे जहाँ काव्य में आस्था और विश्वास को प्रमुख गुण के रूप में स्वीकार किया गया है, वहीं शान्ति में सञ्चित अनुभूतियों द्वारा यह भी स्वीकार किया गया है कि यह उत्कट भावनाओं का सहजोद्रेक बाह्य तथा छिछला नहीं, आन्तरिक और गम्भीर है और अपनी काव्य सम्बन्धी परिभाषा द्वारा उसने काव्य को दर्शन के साथ समन्वित करके अन्तर्मुखी बना दिया है। इससे उसकी काव्य-परिभाषा का मुख्य स्वर रहस्योन्मुख (Mystical) हो गया है।

श्री अरविन्द की परिभाषा से तुलना

अरस्तू और अरविन्द—अरस्तू के अनुसार 'काव्य भाषा के माध्यम से प्रकृति का अनुकरण है।' अरस्तू के अनुकरण शब्द की अर्थ-व्याप्ति का विस्तार से उल्लेख ऊपर हो चुका है। अरस्तू के अनुसार काव्य 'अनुकृति' है। उसका 'अनुकृति' से अभिप्राय नकल (Copy) से नहीं है, क्योंकि यदि उसका यह तात्पर्य होता तो असंदिग्धरूप से यथातथ्य चित्रण के कारण काव्य में मौलिकता का अभाव होता, और मौलिकता के अभाव में उसमें सरसता आदि गुणों का एकान्त अभाव होता। वह कवि को सर्जक अथवा स्रष्टा के रूप में स्वीकार करता है। स्रष्टा में कल्पना

होती है। यही कल्पना मौलिकता की जननी है। इसी कृति में सरसता आती है, जिसके कारण उसे रमणीयता प्राप्त होती है, जो काव्य के अनिवार्य गुण के रूप में प्राच्य और पाश्चात्य साहित्याचार्यों द्वारा स्वीकृत है। अरस्तू के अनुसार अभिनेता द्वारा अभिनय, चित्रकार द्वारा चित्र की प्रस्तुति, संगीतज्ञ द्वारा राग को मूर्त करना, कोरा अनुकरण नहीं है, वरन् उसमें अभिनेता-चित्रकार आदि की कल्पना-अनुभूति का विशेष संयोग होता है। इसी कारण चित्रकार के चित्र में वास्तविक वस्तु से अधिक सौन्दर्य और मनोरमता प्राप्त होती है। गायक के गान में मात्र स्वर, आलाप और तान आदि के अतिरिक्त कुछ और भी रहता है, जो श्रोता को अपनी ओर आकृष्ट करने में विशेष सक्षम होता है। इसी प्रकार कवि की कविता में भी मात्र शब्द-विन्यास के माध्यम से वस्तु का चित्रण-मात्र नहीं रहता, नहीं तो उसकी कविता केवल इति-वृत्त का उपस्थित करके नीरस हो जाय। इससे यह सिद्ध होता है कि कलाकार अपनी कल्पना और अनुभूति के योग द्वारा वस्तु को अपने चित्रण द्वारा चिर नवीन बना देता है। अरस्तू कलाकार अथवा कवि की प्रतिभा को अन्तर्मुखी मानता-सा दृष्टिगोचर होता है, क्योंकि उसके अनुकरण शब्द से स्थूल की अपेक्षा सूक्ष्म की, देह की अपेक्षा देही के चित्रण की ओर विशेष आग्रह प्राप्त होता है। इस दृष्टि से उसके 'अनुकरण' शब्द की मान्यता दर्शन के अत्यधिक निकट हो गई है।

श्री अरविन्द के अनुसार—

“कविता जीवन का लय-बद्ध स्वर है जो ऊपरी नहीं वरन् आभ्यन्तर स्तर से प्रस्फुटित होता है।”

श्री अरविन्द की परिभाषा की यदि व्याख्या की जाय तो उस व्याख्या का स्वरूप प्रायः इस प्रकार का हो सकता है—

श्री अरविन्द कविता को जीवन से विच्छिन्न नहीं मानते। उनके अनुसार कविता का उत्सव जीवन से फूटता है। साथ ही वे उस वाक्-प्रवाह को बेसुरा अथवा असंयमित नहीं मानते। उनके अनुसार काव्य में संगीत के समान लयबद्धता होनी चाहिये।

इससे यह सिद्ध होता है कि वे काव्य के द्वारा जीवन को संयमित करने के समर्थक हैं। साथ ही वे काव्य को केवल मनोरंजन की सामग्री मानने के लिए भी तैयार नहीं प्रतीत होते, क्योंकि वे उस स्वर को ऊपरी स्तर का न मानकर आभ्यन्तर की प्रसूति मानते हैं।

इससे यह सिद्ध होता है कि श्री अरविन्द की काव्य सम्बन्धी मान्यता कला और दर्शन की, भौतिकता और आध्यात्मिकता की मज्जुल समन्वय है। वे काव्य को जीवन के आवेष्टन में देखते हैं और उनका वह आवेष्टन अपरिसीम आनन्द से आपूर्यमाण है। संगीत की ही लय-बद्धता की परिकल्पना से उनकी आनन्द सम्बन्धी

मान्यता का स्वर ध्वनित होता है। निस्सन्देह उनका यह आनन्दोच्छ्वास पूर्णतया उन्मुक्त होते हुए भी मयमि्त है। माथ ही कविता उनके लिए एक गम्भीर आभ्यन्तर अभिव्यक्ति है, वे किसी भी रूप में उसे केवल मनोरजन की वस्तु मानने के लिए तैयार नहीं।

अस्तु, अरस्तु और अरविन्द की काव्य-सम्बन्धी-मान्यता के साम्य-वैषम्य का निष्कर्ष इस प्रकार उपस्थित किया जा सकता है—

वैषम्य—अरस्तु काव्य को 'अनुकरण' मानते हैं, यद्यपि उनके 'अनुकरण' का अर्थ मात्र प्रतिलिपि (नकल) करना नहीं है। उनके इस अनुकरण का क्षेत्र अत्यधिक व्यापक है। श्री अरविन्द कविता को अन्त स्फुटित मानते हैं और उसका जीव से शाश्वत सम्बन्ध स्वीकार करते हैं। अर्थात् उनके काव्य के लिए जीवन में स्फूर्ति परमावश्यक है। अरस्तु का 'काव्य केवल काव्य के लिए' भी हो सकता है, उसके लिए जीवन का सर्वथा सम्पर्क परमावश्यक नहीं।

साम्य—अनुभूति और कल्पना को दोनों ही काव्य का अभिन्न अंग मानते हैं। कविता में कवि के व्यक्तित्व की महत्ता के दोनों ही समर्थक हैं। दोनों ही काव्य को मात्र मनोरजन की वस्तु न मानकर गम्भीर रूप में स्वीकार करते हैं।

अभिनव गुप्त पादाचार्य और श्री अरविन्द

अभिनव गुप्त के अनुसार काव्य की आत्मा ध्वनि है। इस ध्वनि सम्बन्धी मान्यता के मूल में 'व्याकरण का स्फोटवाद' प्रतीत होता है। डॉ० भगीरथ मिश्र का इस विषय में स्पष्ट मत है—

“ध्वनि की प्रेरणा वैय्यकरणों के स्फोटवाद से मिली। पूर्ववर्ती वर्णों के उच्चारण के सस्कार के साथ अन्तिम वर्ण के उच्चारण के अनुभव से अर्थ की अभिव्यक्ति 'स्फोट' है।”¹

इसलिए मार्मिक अर्थ की अभिव्यक्ति केवल अभिधा और लक्षणा से प्राप्त नहीं होती, बल्कि वह अर्थ तो व्यञ्जित होता है, ध्वनित होता है। उस व्यञ्जना की व्याख्या ध्वनि के आचार्यों ने अनेक स्तम्भों में की है, क्योंकि विभिन्न सस्कारों में प्रभावित शब्द के अर्थ की अनेक व्यञ्जनाएँ हो सकती हैं। अभिनवगुप्त की यह ध्वनि सम्बन्धी-मान्यता दार्शनिकों की 'परा' वाणी से भी सम्बन्धित प्रतीत होती है। परा वाणी आत्मा का सर्वाधिक सूक्ष्म स्वर है, पश्यन्ती, मध्यमा और बैखरी क्रमशः उसके स्थूल, स्थूलतर और स्थूलतम रूप हैं। अस्तु, जिस अर्थ में मन्त्रद्रष्टा ऋषियों को वेद ने

‘कवि’ कहा है वह आत्मा के स्वर ‘परा’ की अभिव्यक्ति देने के कारण ही प्रतीत होता है। मन्त्रद्रष्टा ‘कवि’ ईश्वर के समान ही है—

“कविर्मनीषी परिभू स्वयभू ।”

अभिनवगुप्त परमार्थ विद्या के पारगत विद्वान् थे, इसलिए उनकी ध्वनि सम्बन्धी मान्यता की व्याप्ति वाणी के चारो प्रकारो की भौति लोक-परलोक को अपने वृत्त के अन्तर्गत समेटे हुए प्रतीत होती है।

अभिनवगुप्त ने अरविन्द की भौति कविता की परिभाषा तो इस प्रकार उपस्थित नहीं की जिसमे जीवन के साथ काव्य का सम्बन्ध किसी प्रकार सयुक्त हो और न कही इस बात का ही उल्लेख प्राप्त होता है कि वे काव्य के उपयोगितावादी दृष्टिकोण से किसी प्रकार प्रभावित थे। किन्तु, उनकी दार्शनिक विचार-सरणि (प्रत्यभिज्ञा दर्शन) की स्थापनाओ से यह सिद्ध होता है कि वे जगत् को निस्सार मानते हुए भी उसके महत्व को स्वीकार करते थे। काश्मीरी शैव दर्शन के ‘समरसता’ सिद्धान्त से इस मान्यता की पुष्टि होती है। समरसता प्राप्त साधक की स्थिति परम आनन्दमयी हो जाती है—

“जाते समरसानन्दे द्वैतमप्यमृतोपमम्

मित्रयोरिव दाम्पत्य जीवात्मपरमात्मनो ।”

(बोधसार, पृष्ठ १०७)

अर्थात् जिस प्रकार परस्पर अत्यन्त प्रेम वाले दम्पतियो का द्वैत दोनो के समरस हो जाने से आनन्दप्रद होता है, उसी प्रकार जीवात्मा-परमात्मा के समरस हो जाने पर जो आनन्द निर्वाधरूप से उत्पन्न होता है, उसमे यह कल्पित द्वैत भी ब्रह्मानन्द के तुल्य हो जाता है।

इस अवतरण से जीवात्मा से लोक और परमात्मा से परलोक अथवा भौतिक तथा आध्यात्मिक जीवन की भी ध्वनि निकलती है। लोक-परलोक अथवा भौतिकता और अध्यात्म, अस्ति और नास्ति की मान्यता के विपर्यय के कारण ही परमानन्द की प्राप्ति नहीं होती। इस द्वैत-भावना के सर्वथा निरसन से भी आनन्द की प्राप्ति सन्दिग्ध ही है। अस्तु, अभिनवगुप्त आदि शैव दार्शनिको ने इन द्वैत-युगमो की समन्वयात्मक दृष्टि मे ही आनन्द की पूर्ण उपलब्धि मानी है। अभिनवगुप्त की यह दार्शनिक मान्यता उनके काव्य-सम्बन्धी ‘ध्वनि-सिद्धान्त’ मे भी व्याप्त प्रतीत होती है, क्योंकि व्यजना के अनेक प्रकारो मे उन्होंने मार्मिक अर्थ की अभिव्यजना द्वारा आनन्द अथवा रस की अवस्थिति तो काव्य मे स्वीकार ही की है और ध्वनि की यह व्याप्ति लोक-परलोक के युगम को अपने वृत्त मे समेटे हुए है।

अस्तु, यह निष्कर्ष निकला कि —

“[१] यद्यपि अभिनवगुप्त ने काव्य-जीवन अथवा लोक-परलोक की

‘चर्चा नहीं की, फिर भी उनकी ‘ध्वनि’ की व्याप्ति उन तक पहुँचती है।’

“[२] वे काव्य को आनन्दमयी सृष्टि के रूप में स्वीकार करते हैं। जिसकी आत्मा ध्वनि है, जो कि वैयाकरणों के स्फोटवाद के अधिक निकट है।”

श्री अरविन्द ने भी कविता को अन्त स्फुरित जीवन का गम्भीर स्वर माना है। अरविन्द की अन्त स्फुरित जीवन-स्तर-सम्बन्धी यह मान्यता अभिनवगुप्त की काव्य-सम्बन्धी मान्यता से अत्यधिक साम्य रखती हुई सी प्रतीत होती है। जीवन का यह अभ्यन्तर-स्वर वैयाकरणों के ‘स्फोट’ और दार्शनिकों की ‘परा’ वाणी का ही रूपान्तर-सा प्रतीत होता है। श्री अरविन्द अपने ‘लयबद्धता’ के कथन द्वारा काव्य के माध्यम से जीवन में अभिनवगुप्त के समान आनन्द के समर्थक हैं। अभिनवगुप्त ने श्री अरविन्द की भाँति स्पष्टरूप में कविता को ‘जीवन का स्तर’ नहीं कहा, यही प्रमुख अन्तर उनकी काव्य-सम्बन्धी परिभाषाओं अथवा मान्यताओं में प्रतीत होता है।

वर्ड्सवर्थ और श्री अरविन्द

वर्ड्सवर्थ ने कविता को उत्कट भावनाओं का सहजोद्रेक कहा है और इसकी उत्पत्ति शान्ति में सञ्चित अनुभूतियों से मानी है। वर्ड्सवर्थ की काव्य-सम्बन्धी मान्यता से यह प्रकट होता है कि वह भी जीवन को स्वीकार करके चलत है, क्योंकि ‘अनुभूति’ जीवन की अपेक्षा रखती है। जीवन के दो अंग होने हैं—

- १- बहिरग तथा
- २- अन्तरग

इसे भौतिक जीवन तथा आध्यात्मिक जीवन भी कहा जा सकता है, वर्ड्सवर्थ ने अपनी परिभाषा में ‘शान्ति के क्षणों’ को जोड़कर इस बात की भी विज्ञप्ति कर दी है कि भावनाओं का ‘सहजोद्रेक’ छिछले स्तर का नहीं होता, वरन् उसका स्वरूप अत्यन्त मनन के पश्चात् स्फुटित होता है। इस प्रकार वर्ड्सवर्थ की काव्य-परिभाषा में दार्शनिकता का भी योग हो जाता है।

श्री अरविन्द और वर्ड्सवर्थ की काव्य-सम्बन्धी-मान्यता में इस प्रकार सर्वाधिक साम्य दृष्टिगोचर होता है। अन्तर केवल शब्दों के सस्थापन में ही है।

रवीन्द्रनाथ ठाकुर और श्री अरविन्द

श्री रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने अपने साहित्य नामक ग्रन्थ में जो साहित्य की परिभाषा की है, वह उनकी काव्य-सम्बन्धी मान्यता की भी द्योतक है। उनका कथन है—

“साहित्य शब्द से साहित्य की उत्पत्ति हुई है”

अतएव धातुगत अर्थ करने पर साहित्य शब्द से मिलन का एक भाव दृष्टि-गोचर होता है। साहित्य की व्याख्या करते हुए उन्होने अगली पक्तियों में जो कह है, उसका सार यह है कि—

यह मिलन मात्र भाव का भाव के साथ, भाषा का भाषा के साथ आदि न होकर मनुष्य का मनुष्य के साथ, अतीत का वर्तमान के साथ आदि का भी मिलन है।

रवीन्द्र के साहित्य या काव्य-सम्बन्धी परिभाषा से दो ध्वनियाँ स्पष्ट हैं—

१- काव्य समानधर्मी ही नहीं, वरन् असमान तत्वों में भी सामजस्य स्थापित करता है,

२- काव्य को समाज सापेक्ष होना चाहिए।

अर्थात् काव्य का प्रमुख प्रयोजन समाज, राष्ट्र अथवा विश्व में बिखरे हुए विरोधी तत्वों में अविरोध स्थापित करना है। कवीन्द्र रवीन्द्र की इस काव्य-सम्बन्धी-मान्यता में यद्यपि सस्कृत-साहित्याचार्यों द्वारा प्रतिपादित काव्य के 'रमणीक', 'रसात्मक' आदि शब्दों का प्रयोग नहीं मिलता, किन्तु रमणीयता अथवा रसात्मकता के बिना काव्य-लोक में किसी प्रकार गृहीत नहीं हो सकता। कवीन्द्र रवीन्द्र के काव्य में भाव और चिन्तन का अद्भुत समन्वय प्राप्त होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि वे काव्य को भावना और चिन्तना का समन्वय मानते थे।

श्री अरविन्द की काव्य-सम्बन्धी-परिभाषा की श्री रवीन्द्र के काव्य-सम्बन्धी मत से तुलना करने से निम्नलिखित निष्कर्ष निकलते हैं—

साम्य— दोनों एक ही जीवन अथवा समाज से काव्य का सम्बन्धित होना अनिवार्य मानते हैं। अस्तु, दोनों ही काव्य या कला का हेतु सामाजिक अथवा विश्व के विरोधी-तत्वों में अविरोध उपस्थित करना मानते हैं। श्री अरविन्द ने अपने 'लयबद्ध' शब्द तथा रवीन्द्र ने 'मिलन' शब्द के द्वारा अपने-अपने एतद्विषयक मन्तव्यों का प्रकाशन किया है।

वैषम्य— श्री अरविन्द ने 'लयबद्ध' शब्द द्वारा काव्य में सगीत की स्वीकृति के साथ रमणीयता को भी स्वीकार किया है। किन्तु, कवीन्द्र रवीन्द्र ने अपनी परिभाषा में केवल 'मिलन' शब्द का ही ऐसा प्रयोग किया है, जिसमें हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि वे रमणीयता को भी स्वीकार करते थे। वैसे जिस अर्थ में उन्होने 'मिलन' शब्द का प्रयोग किया है, उससे रमणीयता की अपेक्षा समन्वय का भाव अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है जो 'रमणीयता' की अपेक्षा सौहार्द के अधिक निकट है। कवीन्द्र रवीन्द्र के समग्र साहित्य में समन्वय का यह स्वर

अतिशयरूप से मुखर है। उनके काव्य में भाव, चिन्तन और कल्पना आदि काव्य के तत्व इस प्रकार औचित्यपूर्ण ढंग से नियोजित हुए हैं जैसे कि एक कुशल मूर्तिकार मूर्ति के हस्त-पाद-नेत्र-नासिकादि शरीर के विभिन्न अंग-प्रत्यंगों को निमित्त कर मूर्ति को भव्य आकर्षक रूप प्रदान करता है। जिस प्रकार मूर्ति के औचित्यपूर्ण अंग-सौष्ठव से मूर्ति रमणीयता प्राप्त करती है, उसी प्रकार रवीन्द्र का काव्य, काव्य-तत्त्वों के सुनियोजन द्वारा रम्यता प्राप्त करना है।

अस्तु, यद्यपि रवीन्द्र की काव्य-सम्बन्धी परिभाषा में 'रमणीयता' का प्रयोग नहीं हुआ, फिर भी वे काव्य में 'रमणीय' तत्व के परिपोषक प्रतीत होते हैं।

अरविन्द की काव्य-परिभाषा के विशिष्ट अंगों की व्याख्या

श्री अरविन्द की काव्य-सम्बन्धी परिभाषा का उल्लेख अन्यत्र किया जा चुका है। अब हम उसके विशिष्ट अंगों की व्याख्या करेंगे। श्री अरविन्द की परिभाषा के विशिष्ट शब्द या वाक्यांश इस प्रकार हैं —

- १— जीवन,
- २— लयबद्ध तथा
- ३— अभ्यन्तर स्वर।

श्री अरविन्द की काव्य-सम्बन्धी-परिभाषा विशेषरूप से इन्हीं तीन शब्दों में बद्ध है। इन तीन शब्दों के नियोजन के द्वारा श्री अरविन्द ने जीवन के चारों खूटों को काव्य के अन्तर्गत समेट लिया है। यहाँ पर उनकी मान्यता के इन सारगर्भित शब्दों की क्रमशः व्याख्या प्रस्तुत की जा रही है —

जन्म से लेकर मरण तक के काल-क्रम को साधारणतया जीवन की सज्ञा दी गई है। इसका आयाम धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष चारों पुरुषार्थों तक है। धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष की प्राप्ति ससार के द्वारा होती है। ससार विभिन्न देशों तथा राष्ट्रों में विभाजित है और प्रत्येक राष्ट्र अथवा देश का जीवन समाज में आवद्ध है। अस्तु, धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष की प्राप्ति के लिए सामाजिक जीवन परमावश्यक है। अतः निष्कर्ष यह कि कला या काव्य जीवन या समाज से निरपेक्ष रहकर जीवित नहीं रह सकते।

श्री अरविन्द की परिभाषा का दूसरा महत्वपूर्ण शब्द है—'लयबद्ध'। इसमें यह सिद्ध होता है कि जीवन में अनेक विपमताएँ हैं। उन विपमताओं के स्वरूप को समझकर उन्हें एक ऐसी अन्विति देना काव्य का कर्म है, कि वे 'लयबद्ध' होकर सगीत के समान मोहक और उपोदय हो सकें।

उनकी परिभाषा के अभ्यन्तर स्वर के द्वारा यह प्रकट होता है कि वे काव्य की स्थिति लौकिक स्तर पर नहीं स्वीकार करते। वे लोक को परलोक से, आत्मा

को परमात्मा मे, बैखरी को परा से तथा भौतिकता को आध्यात्मिकता से चिर-सम्बन्धित मानते हैं। अर्थात् वे काव्य उसे मानते हैं, जिसका मूल अध्यात्म हो और जिसकी शाखाएँ—पल्लवादि भौतिकता मे फैले हुए हो।

उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध होता है कि अरविन्द काव्य को अध्यात्म से प्रादुर्भूत जीवन की सगीतमयी अथवा रमणीय अभिव्यक्ति मानते हैं।

श्री अरविन्द के काव्य-सम्बन्धी अन्य विचार

क्या कविता केवल कल्पना-युक्त सौन्दर्यानन्द है? श्री अरविन्द की काव्य-परिभाषा के निशेष अगो के अधिक स्पष्टीकरण के लिए हम इस स्थल पर विस्तार मे विचार करना चाहेंगे।

श्री अरविन्द सामान्य जन की भाँति कविता को मात्र कल्पनाप्रसूत सौन्दर्यानन्द नहीं मानते। उनका कथन है कि—

‘यदि काव्य का तात्पर्य मात्र इतना ही होता तो हम काव्यात्मा, काव्य का भीतरी उद्देश्य तथा उसके गम्भीर नियम के अन्वेषण की आवश्यकता न समझते। कोई भी सुन्दर, आनन्दप्रद तथा आलापबद्ध वस्तु कविता के उद्देश्य को पूर्ण कर सकती थी।’¹ उनके लिए कविता अत्यन्त पवित्र और गम्भीर वस्तु है।

किन्तु यह बात नहीं कि श्री अरविन्द काव्य को ऐन्द्रिक आनन्द अथवा उसके वहिरंग को स्वीकार ही न करते हो, किन्तु वे उन्हें ही सब कुछ नहीं मानते। उनका कहना है—

‘हम काव्य को अन्य सभी कलाओं की भाँति आनन्द की वस्तु स्वीकार करते हैं, किन्तु बाह्य ऐन्द्रिक आनन्द तथा आभ्यन्तर काल्पनिक आनन्द भी केवल उमके प्राथमिक तत्व है, जो उच्च उपलब्धियों के हेतु बुद्धि, कल्पना तथा कर्म का परिष्करण करते हुए अपनी प्रकृति से ऊँचे स्तरों पर पहुँचते हैं।’²

1. To the ordinary mind, judging poetry without really entering into it, it looks as if it were nothing more than an aesthetic pleasure of imagination, the intellect and the ear a sort of elevated pastime. If that were all we need not have wasted time on seeking for its spirit, its inner aim, its deeper law. Anything pretty, pleasant and melodious with a beautiful idea is it would serve our turn. (The Future Poetry, p 12)
2. Pleasure, certainly, we expect from poetry as from, all art, but the external sensible and even the inner...imaginative pleasure

इस प्रकार श्री अरविन्द कल्पना आदि को काव्य के परिष्कार के उपकरण मानते हुए प्रमुख काव्य की सृष्टि आत्मा द्वारा होती है, मानते हैं। उनका कहना है कि —

“न तो बुद्धि और कल्पना और न कर्मेन्द्रिय ही काव्यानन्द को ग्रहण करते हैं और न वे उसके स्रष्टा ही हैं। वे तो उसके एकमात्र साधन और उपकरण हैं, वास्तविक श्रोता तो आत्मा है। जितनी शीघ्रता और पारदर्शक ढंग से शेष उपकरण अपना सवा — कार्य करते हैं, उतना ही कम अपनी पृथक् सन्तुष्टि का वे दावा करते हैं, जितना अधिक शब्द का सीधा आघात आत्मा पर होता है, उतने ही महान् काव्य की सृष्टि होती है। अस्तु, उस समय तक कविता किसी महान् कार्य को करने की दायी नहीं मानी जा सकती, जब तक ऐन्द्रिक आनन्द से उठाकर गम्भीर तथा आत्मिक आनन्द पर प्रतिष्ठित नहीं कर देती। उस आनन्द का स्वरूप स्वर्गिक होता है उसे अभ्यन्तर के आनन्द का प्रतिबिम्ब भी कहा जा सकता है। जो सर्जक है और जिस आनन्द को विश्वात्मा ने अपार शक्ति की निवृत्ति द्वारा अनुभव किया है और जिसके लयबद्ध रूप (Rhythmic Form) में आध्यात्मिक सत्य, महान् व्याख्यात्मक विचार जीवन, भावशक्ति सर्जनात्मक दृष्टि के साथ अनुस्यूत रहे हैं। ऐसे ही आध्यात्मिक आनन्द को कवि अनुभव करता है। उसे इस आनन्द की उपलब्धि तब होती है, जब वह मानवीय कठिनाइयों पर विजय प्राप्त कर लेता है और तभी वह उस आनन्द को उन व्यक्तियों तक पहुँचाने में भी समर्थ होता है, जो इसको ग्रहण करने की पात्रता प्राप्त किये हुये हैं और यह काव्यानन्द मात्र देवोपम मनोरजन नहीं है, वरन् इसमें एक महान् सर्जनात्मक तथा जाज्वल्यमान शक्ति निहित होती है।”¹

कविता का क्षेत्र तथा उसका उद्देश्य

श्री अरविन्द के अनुसार कविता का क्षेत्र गद्य के क्षेत्र से बिलकुल पृथक् है। कविता भाव, कल्पना और अनुभूतिपरक होती है, जब गद्य विशेषतया बुद्धि अथवा चिन्तन की प्रसूति होता है। उनके मत से कविता के अन्तर्गत सान्त-बौद्धिक अर्थवत्ता से परे अनन्त अर्थ व्याप्ति की अभिव्यक्ति होती है। कविता केवल मानव जीवन का ही प्रकटीकरण नहीं करती और न केवल बुद्धि-गर्भित विचारों का जिन्हे वाणी के

are only first elements, refined in order to meet the highest requirements of the intelligence, the imagination and the ear, they have to be still farther heightened and in their nature raised beyond the even their noblest—levels.

— The Future Poetry, p. 12 & 13.

१. द फ्यूचर पोएट्री, पेज १३-१४

द्वारा साधारणतया प्रकट किया जाता है मात्र प्रकाशन करती है, वरन् वह उसी के उच्च तथा विशाल आत्मा के साक्षात्कार, अनुभव एव विचारो की अभिव्यक्ति है। वह उन्हे हमारी आत्मा तथा बुद्धि के लिए वास्तविक रूप में उपस्थित करती है। वह शब्द द्वारा हमारे लिये चेतना [Consciousness] के द्वार उन्मुक्त कर देती है।

श्री अरविन्द के अनुसार गद्य साधारण से अधिक अर्थ-गर्भित होता है, किन्तु कविता पद्य की अपेक्षा, भाव और अनुभूति के उन क्षितिजों का उद्घाटन करती है जो गद्य-शैली की पहुँच से सर्वथा बाहर है, क्योंकि वह [काव्य-शैली] शब्द के बौद्धिक मूल्य को अपना सुदृढ आधार बनाती है। कविता में लय का प्रयोग होता है, जिसका साधारण बोल-चाल में एकाग्रता अभाव होता है और उसका [लय का] उद्देश्य कविता की गति को मधुर तथा द्रावक बनाना होता है। कविता में उपयुक्त शब्द-विन्यास पर अधिक ध्यान दिया जाता है, जिसके द्वारा सुधी जनो पर तत्काल ही आह्लादकारी प्रभाव पडता है। तर्क और सुशुचि गद्य की दो प्रमुख शक्तियाँ हैं, जब कविता के लिए इन दोनों का अधिक महत्त्व है।¹

गद्य और पद्य (कविता) की अपने विशिष्ट क्षेत्रों में विशेष प्रभावान्विति होती है, उनका विशेष आग्रह होता है। कविता के आग्रह अथवा उद्देश्य के विषय में उनका मत है—

“कविता, शैली और लय के अन्वेषण के माध्यम से आत्मसाक्षात्कार द्वारा प्रादुर्भूत उस आध्यात्मिक भावोत्तेजना को अभिव्यक्ति देने का प्रयास करती है जो स्वयं ही अपने को उद्घाटित करने को उत्सुक है। उस साक्षात्कार का क्षेत्र अनिर्दिष्ट और असीम है। वह साक्षात्कार प्रकृति, ईश्वर, मानव, प्राणिमात्र के जीवन अथवा वस्तुओं की जिन्दगी किसी से भी सम्बन्धित हो सकता है।”

श्री अरविन्द काव्य-क्षेत्र को इसमें भी अधिक व्यापक और विस्तृत मानते हैं। उनके मतानुसार यह ‘विज्ञान’ शक्ति और क्रिया, ऐन्द्रिक, सौन्दर्य, विचार की सत्यता, भाव और आनन्द और इस और इससे परे जीवन का आनन्द और पीडा भी हो सकता है। यह कहना पर्याप्त है कि काव्य-रचना के समय आत्मा द्रष्टा का कार्य करती है। चक्षु, इन्द्रिय, हृदय और मस्तिष्क आत्मा के भारवाही उपकरण हो जाते हैं। अतः आत्मानुभूति द्वारा प्राप्त कविता ही वास्तविक और सर्वोत्कृष्ट रचना होती है।²

इस प्रकार श्री अरविन्द उच्चकोटि की तथा वास्तविक कविता की अवस्थिति आत्मानुभूति में मानते हैं। किन्तु उनका यह भी मत है कि काव्य-निर्माण के समग्र

१. द फ्यूचर पोएट्री, फर्स्ट एडिशन, पेज १८-१९

२. " " " " चैप्टर २, पेज २०-२१-२२

उपकरण—चरम बौद्धिक उत्तेजना, कल्पना भाव, अत्यन्त शक्तिशाली कर्तृत्व शक्ति जा लयबद्ध अभिव्यक्ति के लिए अत्यन्त आनुर है और उसे पर्याप्त तथा महत्तम आध्यात्मिक उत्तेजना अपने आवेष्टन में सुबद्ध नहीं किये हुये है और यदि उपर्युक्त सभी उपकरण आत्मा की गम्भीर अनुभूति का सस्पर्श नहीं प्राप्त किये हुये है और उसमें पूर्णतया सम्पृक्त नहीं है और भावाभिव्यक्ति उनके द्वारा एक प्रकार की आध्यात्मिकता से परिशुद्ध होकर उच्च धरातल की नहीं होती, तो वह कविता अत्यन्त निम्नकोटि की होती है और उसमें अधिक स्थायित्व की सम्भावना नहीं की जा सकती । और जब काव्याग्रह ससार की निम्न वस्तुओं की ओर होता है और कविता केवल बौद्धिक खुडचन ही उत्पन्न करती है तो वह काव्य-क्षेत्र के बाहर ही रह जाती है, और हम उसे उसके तकनीक-तत्वों (उत्तम पद्य और कदाचित् उसकी चित्ताकर्षक तथा शक्तिशाली अभिव्यक्ति) के कारण ही गद्य से पृथक् कह सकते हैं । कहने का तात्पर्य यह कि उसमें काव्य की ऊष्मा पर्याप्त मात्रा में प्राप्त नहीं हो सकती ।

प्रत्येक वस्तु में जिसे वाणी द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है दो तत्वों की प्रधानता होती है—

१—वाह्य अथवा साधनात्मक अथवा उपकरणात्मक तथा वास्तविक अथवा आध्यात्मिक ।

उदाहरण के लिए विचार में बुद्धि तत्व की प्रधानता रहती है, जिसे वह हमारे लिये नपा-नुला और निश्चित रूप देता है और

२—आत्मतत्व जो बुद्धि-तत्व का अतिक्रमण करके हमें वास्तविकता के निकट लाता है अथवा हमारा परमतत्व के साथ तादात्म्य स्थापित कराता है ।

भावानुभूति के क्षणों में वास्तव में कवि भाव मात्र का अन्वेषण नहीं करता वरन् उसकी खोज भाव की आत्मा के लिये होती है । इसी प्रकार कवि अपनी वाणी द्वारा जीवन तथा प्रकृति के सत्य को अभिव्यक्ति प्रदान करने की चेष्टा करता है । वास्तव में यही दोनों उनके काव्य की सीमाएँ हैं । यह महत्तर सत्य है, जिसकी खोज में वह शाश्वत काल से सलग्न है । यही उसकी शाश्वत-दोह का कारण है । सौन्दर्य जो सत्य है और सत्य जो सौन्दर्य का ही पर्याय है और इसी कारण वह नित्यानन्द का कारण है । इसका प्रमुख कारण यह है कि गम्भीरतर सत्य की खोज में हमें आत्मिक आनन्द प्राप्त होता है । इस महत् तत्व का क्षीण छायाभाम हमें कभी-कभी गद्य के द्वारा भी प्राप्त होता है, किन्तु कविता की उदात्त तथा निर्भीक शैली उसको हमारे सन्निकट कर देती है, तथा जीवन्त बना देती है, और कविता की लयबद्ध संगीतात्मकता अपने पखों पर वह अभिव्यक्ति लाती है जिसे उसकी समग्र शैली भी नहीं दे सकती । यही उस गाम्भीर्य का उद्गम-स्थल है जो काव्य की जाति का

सर्वस्व है। इसकी उत्पत्ति आत्म-दर्शन से होती है, जिसकी अवस्थिति संसार से परे है। वास्तव में कविता आत्मान्वेषण के लिये लय और सगीतबद्ध वह सामुद्रिक यात्रा है जिसके मार्ग में बाह्य और अभ्यन्तर जगलो के नामरूपात्मक अनेक ऐन्द्रजालिक द्वीप पड़ते हैं।¹

अस्तु, श्री अरविन्द के अनुसार—

“कविता का उद्देश्य परमानन्द की प्राप्ति है, आत्मान्वेषण है, परम सौन्दर्य की उपलब्धि का प्रयास है। वे काव्य के इस महिमामय स्वरूप को एकागी नहीं मानते, इसीलिए वे बाह्य और आभ्यन्तर जगतों की सत्ता को पूर्णतया स्वीकार करते हैं। बाह्य जगत से उनका तात्पर्य भौतिक तथा अभ्यन्तर से आध्यात्मिक जगत् से है। वास्तव में मानव का सतत सम्बन्ध इन दोनों जगतों से रहता है और इसीलिए कवि को इन दोनों के मध्य से होकर यात्रा करनी पड़ती है और इसीलिये वह आदर्श और यथार्थ के सीमान्तों को अपनी कविता द्वारा स्पर्श करता है और इसीलिये ऐसे कवि की कविता जीवन के दोनों पाश्वर्कों को अभिव्यक्ति देती हुई अमर हो जाती है। ऐसा कवि अपनी कविता द्वारा जीवन का समग्र चित्र देकर अमृत हो जाता है।”

ऐसी कविता सतत आह्लादप्रदायिका होती है। वास्तव में इसका उद्देश्य किसी प्रकार के सत्य का उपदेश नहीं होता और न किसी प्रकार के ज्ञान की उपलब्धि ही, वरन् इसका मात्र उद्देश्य सौन्दर्य के साथ शब्द का तादात्म्य उपस्थित करना और प्रसन्नता बिखेरना होता है। किन्तु, इसके साथ ही, किसी-न-किसी अंश में अपने उच्चतम कार्य-विभाग में आत्म-पूजा, प्रकाश-दान, रस-सौन्दर्य के मध्य मार्ग-दर्शन और मानव को आत्म प्रबुद्ध बनाना है।

अस्तु, काव्य का क्षेत्र समग्र आत्मानुभाव है। इसका उद्देश्य आत्मा का जो उसे अपने में अथवा जगत में सस्पर्श करते हैं, सौन्दर्यात्मक संप्रेषण है। कविता हमारी उच्च तथा सुन्दर शक्तियों में से एक है और यह हमारे अन्तर्जीवन की शक्ति भी हो सकती है। इसका क्षेत्र समग्र अनन्त सत्य है जो अनुभूति के लिये सत्य, सुन्दर और जीवन्त बनाया जा सकता है। यही काव्य का सत्य है और यही काव्य का विषय।

काव्य में कल्पना-तत्त्व और श्री अरविन्द

काव्य तत्वों में कल्पना-तत्त्व का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। कुछ विद्वानों का मत है कि बिना कल्पना के उत्तम काव्य की सृष्टि हो ही नहीं सकती। श्री अरविन्द ने भी काव्य में कल्पना की स्थिति पर विचार किया है। उनके अनुसार कल्पना-तत्त्व के विविधरूप हैं। उदाहरणार्थ—

१ द फ्यूचर पोएट्री, चेण्टर २, फर्स्ट एडिशन, पृष्ठ २७-२१-२२

- १—वस्तुपरक कल्पना जो बाह्य जीवन तथा वस्तुओं का अत्यन्त शक्तिशाली ढंग से निदर्शन करती है,
- २—व्यष्टिपरक कल्पना जो मानसिक तथा भावात्मक प्रभावों का अभिव्यजन करती है। इसी को काव्य-कल्पना (सबजेक्टिव इमेजि-नेशन) (पोएटिक फैंसी) कहते हैं।
- ३—सौन्दर्यात्मक कल्पना इसका कार्यक्षेत्र सुन्दर शब्द-योजना और उत्तम प्रतिमाओं (इमेजेज) की सृष्टि तक ही सीमित है।

कविता में उल्लिखित तीनों प्रकार के कल्पना प्रकारों का अपना महत्वपूर्ण स्थान है। लेकिन श्री अरविन्द के अनुसार ये तीनों प्रकार की कल्पना-विद्याएँ काव्य-शैली के निर्माण में प्राथमिक उपकरणमात्र हैं। किन्तु, आवश्यक काव्य-कल्पना-गति शीघ्र ही स्थिर नहीं हो जाती। चाहे वह बाह्य-स्थूल और चाहे आभ्यन्तर-सूक्ष्म वस्तुओं के पुनर्स्थापन से सम्बन्ध रखती हो और चाहे वह अत्यन्त समृद्ध और कोमलतम स्मृति-क्रीड़ा से सम्बद्ध हो। अथवा उसका सम्बन्ध शब्द अथवा प्रतिमा (इमेज) की अतिशय सुन्दर रंगीनी से हो। कल्पना का यह स्वरूप केवल वस्तु के कृत्रिम तथा अकृत्रिम रूप का स्रष्टा ही नहीं होता, वरन् अतिशय रूप से वास्तविक होता है। यह वस्तुओं के आध्यात्मिक सत्य का द्रष्टा होता है। श्री अरविन्द के अनुसार इस सत्य के अनेक विभाग हो सकते हैं उसकी अभिव्यजना यथार्थ अथवा आदर्श किसी भी दृष्टिकोण से प्रारम्भ हो सकती है। वास्तविक कला के रूप में कविता का लक्ष्य न तो दार्शनिक है, न प्रकृति की वास्तविक अनुकृति है और न उसकी प्रतिमा का आदर्श अथवा रूमानी नवीकरण और चित्रण तथा सबद्धन है, किन्तु वह प्रतिमाओं के माध्यम से व्याख्या की चेष्टा है, जिसकी अभिव्यक्ति कविता एक प्रतिमा के द्वारा नहीं करती, किन्तु अपने अनेक स्तरों की सृष्टि में, उन स्तरों के जो हमसे अपने को गुप्त रखने की चेष्टा करते हैं, किन्तु यदि उनके पास औचित्यपूर्ण ढंग से जाया जाता है तो अपने को प्रकट करने के लिए सन्नद्ध रहते हैं।^१

‘अभिव्यक्ति की कविता’ (द फ्यूचर पोएट्री) नामक अपने ग्रन्थ में कल्पना-तत्त्व के विषय में वे अन्यत्र कहते हैं :—

“कल्पना कवि की अन्वेषणात्मक और व्याख्यात्मक सृष्टि के लिए अत्यन्त शक्तिशाली साहाय्य है तथा प्रच्छन्न अथवा उन द्वारों को जो तटस्थ से हैं एक कृशल उद्घाटनकर्त्री है। नूतन प्रतिमा की प्राप्ति कवि और श्रोता के लिए अतिशयरूप से आह्लादायिनी होती है क्योंकि यह कुछ नभ्य तथा महत्वपूर्ण संप्रेषण की अभिव्यजना करती है अथवा दृश्य पदार्थ

१—द फ्यूचर पोएट्री, पेज ३२ से ३३ तक।

पर शक्ति सपन्न तथा उन्मुक्त प्रकाश डालती है और उसे अधिक दिनो तक स्थिर, समृद्ध तथा प्रकाशमान रखती है, और जिसके कारण मन आनन्दविभोर रहता है। कल्पना द्वारा कवि उस वस्तु को जो ऐन्द्रिक धरा-पर नहीं होती, अथवा इतनी साधारण होती है कि साधारणतया मानवमन उस पर नहीं ठहरता और जो अनुभव के धरातल पर स्पष्ट नहीं है, वह प्रतिमा, प्रतीक जिसे वह न्याय्य और सुन्दर, अर्थपूर्ण और सम्मतिपरक समझता है, प्रयुक्त करता है। उसके ये क्रियाकलाप केवल चित्ताकर्षक और वायवी अवस्तुपरक नहीं होते, वरन् प्रत्येक वास्तविक कलाकार जो महत्वपूर्ण चित्रों का चित्रण तथा अन्य सर्जनाएँ करता है जो कि अत्यन्त तथ्यपूर्ण वास्तविकताओं को आत्मा के निकट लाती है और जिनकी अमरता सत्य की अमरता होती है¹।

श्री अरविन्द के अनुसार काव्य में कल्पना-तत्व के प्रमुखरूप से तीन कारण हैं :—

१—कल्पना तत्व बाह्य (वस्तुपरक) तथा आभ्यन्तर (व्यक्तिपरक) अभिव्यक्ति के लिए अत्यन्त शक्तिशाली उपकरण है।

२—कल्पना-तत्व के द्वारा नव्य-प्रतिमाओं तथा प्रतीकों की सर्जना करके कवि आदर्श और यथार्थ को मूर्त करने की चेष्टा करता है।

३—प्रत्येक व्यक्ति अनादिकाल से अपनी अभीष्ट वस्तु का अन्वेषण करता चला आ रहा है। किन्तु वह किसी उचित उपकरण तत्व के अभाव में चाह कर भी उनकी व्याख्या नहीं कर पाता। कवि भी एक प्राणी है और वह भी चिरकाल से अन्वेषण कर रहा है। किन्तु, उसके पास कल्पना-तत्व नामक एक अत्यन्त शक्तिशाली उपकरण है। वह उसके द्वारा अनेक प्रतिमा-प्रतीक और रूपक तथा बिंबों की सृष्टि करता है और अपनी अन्वेषण-अनुभूतियों को उन्हीं के द्वारा अभिव्यक्ति देता है। उसके ये प्रतीकादि उपकरण इतने न्याय्य, सुन्दर और अर्थपूर्ण होते हैं कि उनसे उस अनुभूति का यथार्थ चित्र रूपांकित हो उठता है, जिसे वह मूर्त करना चाहता है उसकी अवस्थिति चित्ताकर्षक वायवी धरातल पर नहीं होती, वरन् वह ठोस यथार्थ की भूमि पर प्रतिष्ठित होती है।

काव्य तथा अन्य कलाएं

चित्र कला, संगीत कला आदि कलाओं के समान काव्य भी एक कला है। इन कलाओं के साथ काव्यकला का क्या सम्बन्ध है? इस प्रश्न पर अन्य शास्त्रीय

विचारको के समान श्री अरविन्द की भी अपनी मौलिक विचारणाये रही है। उन्होंने एतद् विषयक अपने चिन्तन-निष्कर्ष यत्र-तत्र प्रकट किए हैं।

श्री अरविन्द का मत है कि अन्य कलाओ में वस्तुपरक और वाह्यभिव्यक्ति का दृष्टिकोण अत्यन्त महत्वपूर्ण होता है। उदाहरणार्थ—

कथासाहित्य (फिक्शन) और स्थापत्य लिए जा सकते हैं। इन कलाओ के द्वारा राष्ट्रीयता और रूपाकार के सिद्धान्तों की बड़ी सरलता में अभिव्यक्ति हो जाती है, किन्तु यह कार्य कविता में इतनी सरलता से सम्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि काव्य का उद्देश्य केवल जीवन का चित्र उपस्थित करना नहीं है। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि अन्य कलाओं की भाँति काव्यकता की व्याप्ति केवल यथार्थ चित्रण तक ही नहीं है। काव्य का क्षेत्र अन्य कलाओ की भाँति केवल शिल्प-सौन्दर्य तक ही सीमित नहीं है। कविता साधारण कलात्मक सृष्टि से अधिक अपनी सीमाओं का विस्तार रखती है। उसके द्वारा आभ्यन्तर अनुभूतियों का सूक्ष्म चित्र उपस्थित किया जाता है और उसके सिद्धान्तों का उद्देश्य वस्तु के पर्यवेक्षण से अधिक होता है। अर्थात् काव्य एक आभ्यन्तर प्रक्रिया है जिसकी यात्रा का मार्ग एक प्रकार का वैयक्तिक अनुभूति है जिसके द्वारा जीवन कविता में परिवर्तित हो जाता है। यदि यह वैयक्तिक माध्यम प्रेरक तर्क (इन्सपाएर्ड रीजन) अथवा अन्तश्चेतना सपन्न मानस होता है, तो वाह्य जीवन की अभिव्यक्ति एक ऐसी व्याख्या उपस्थित करती है, जिसमें उसकी वास्तविकताएँ या तो तिरस्कृत हो जाती हैं या फिर इसलिए सहायक हो जाती हैं कि उनसे किसी आन्तरिक सत्य का प्रस्फुटन होगा। किन्तु उनका कहना है—

“अग्नेजी कविता का प्रयास जीवन के यथातथ्य अर्थात् वास्तविक चित्रण की ओर है या कम से कम उसके द्वारा कवि को यह अभीष्ट होता है कि वह जीवन को वास्तविकता का रूप प्रदान करे, प्रकृति का स्वरूप दर्पण के समान ग्रहण करे। वह एक ऐसा दर्पण है जो जीवन को काव्यमय बनाता है। कवि का शक्तिशाली, कल्पनाशील तथा भावप्रवण स्वभाव वही प्रतिबिम्ब करने वाला माध्यम है जो स्वतन्त्ररूप से सर्जनात्मक तथा काव्यतत्त्वों को आवश्यकतानुसार संप्रेषित करता है।”

श्री अरविन्द कवि के इस प्रयास को विश्वासपूर्ण अविश्वसनीय प्रतिबिम्ब कहते हैं, जिसका परिणाम सदैव रूप-परिवर्तन होता है; क्योंकि कवि की प्रकृति अपना आग्रह प्रकट करती है और प्रकृति अपने रंग में अपना महत्व-प्रकाशन करती है। किन्तु वाह्य वास्तविकता की मरीचिका जिसकी सृष्टि प्रकृति के 'अनुकरण' (Imitation) द्वारा होती है, अब तक पाश्चात्य कलात्मक अवधानों (Conceptions) का प्रथमोद्देश्य रही है। और अग्नेज-मानस जो इस प्रकृति को उसकी चरम सीमा पर ले

जाता है, यह महसूस करता है कि वह अपनी इस धारणा द्वारा बाह्य और वास्तव श्रम को सुरक्षित नीव बना रहा है। वह पृथ्वी की स्थूल वास्तविकता से सन्तुष्ट हो जाता है, जबकि उसका मन स्वर्ग में गान करता होता है।

श्री अरविन्द की उपर्युक्त विचारणा से निम्नलिखित निष्कर्ष प्राप्त होते हैं—

- १—कला का समग्ररूप बाह्य और आन्तरिक के चित्रण में प्राप्त होता है। कला का स्वरूप यथार्थ और आदर्श, भौतिकता और आध्यात्मिकता अथवा जगत और स्वर्ग के युग्म में समग्रता प्राप्त करना है,
- २—पाश्चात्य कलाविद् जीवन के स्थूल-चित्र का अकन करने में ही अपनी कला को चरम मानते रहे हैं।

किन्तु, कवि की प्रकृति पर सर्वतोभावेन विश्वास करने पर कुछ सुदृढ परिणाम निकलते हैं। इससे वैयक्तिकता को प्रभूतमात्रा में महत्व प्राप्त हो जाता है—इतना अधिक महत्व जो अभी तक वह काव्य-सृष्टि के द्वारा नहीं प्राप्त कर सका था। प्रकृति और जीवन का व्यष्टि विवर्तन (ट्रान्सफॉर्मेशन) इस कविता का प्रायः रहस्य बन जाता है। अतः अंग्रेजी कविता में अन्य भाषाओं की कविता से अधिक शक्तिशाली ढंग से वैयक्तिक तत्व प्राप्त होता है। उसमें अवैयक्तिक और सार्वभौम तत्व का प्रायः अभाव होता है।

श्री अरविन्द के मतानुसार काव्य का यह वैयक्तिक तत्व एक ही युग में कवियों के काव्य में अतिशयरूप से विभिन्नता की सृष्टि करता है। यद्यपि यह सत्य है कि काव्य की मूल प्रवृत्तियों में उनमें समानता होती है। किन्तु, फिर भी अपनी व्यक्तिगत मौलिकता के आधार पर उनका स्वतन्त्र अभिव्यजन करते हैं। किन्तु, अंग्रेजी के अतिरिक्त अन्य साहित्यों के काव्य में इसका विरोध प्राप्त होता है। अंग्रेजी कविता का शक्ति-वैभव कदाचित् उसके तात्कालिक अकन और कथन की गम्भीरता पर अधिक निर्भर है। और कल्पना की उदात्तता तथा भाव-प्रवणता आदि पर वह प्रकर्ष नहीं देती, क्योंकि अंग्रेजी कवि यह विश्वास करता है कि माध्यम को लेकर मुख्यतया काव्य का उत्कृष्टरूप नहीं प्राप्त हो सकता, जिसके द्वारा जीवन का समग्ररूप दृष्टिगोचर होता है; जिसके उदाहरण ग्रीक और प्राचीन भारतीय कविता में प्राप्त होते हैं। वरन् उसका प्रस्फुटन सर्वथा कवि के वैयक्तिक मानस-उत्तरो (रिस्पॉन्स) उसके वैयक्तिक शक्तिशाली कथ्य और उसकी व्यक्तिगत तीव्र तथा सघन अनुभूति पर निर्भर करता है।

काव्य के इस वैयक्तिक दृष्टिकोण को लेकर तीन विशेषताएँ उत्पन्न हो जाती हैं :—

- १-प्रथम यह कि वैयक्तिक उच्चतर काव्योद्देश्यो से बारबार बाह्य जीवन की ओर वापस आना । इससे यह प्रतीत होता है कि उस जीवन को समृद्ध बनाना इसका प्रथम कलात्मक उद्देश्य है ।
- २-दूसरी वैयक्तिक वैयक्तिकता और व्यक्तिगत स्वभाव की महान् शक्ति है, जो कि काव्य सृष्टि के लिए परम शक्ति है ।
- ३-तीसरी कथन की अतिशय गभीरता और साधारणतया एक प्रकार की प्रत्यक्ष अनुभूति है ।

विश्व-साहित्य का स्वर मूलरूप में उपर्युक्त विशेषताओं द्वारा प्रेरित है । प्रायः यह सार्वभौमरूप से देखा जाता है कि प्रत्येक साहित्यकार वैयक्तिक तत्त्व पर विशेष प्रकर्ष देता है । उसके प्रयास का अभिप्राय कदाचित् अपने कवि व्यक्तित्व का निर्माण करना हो । कदाचित् उसका यह भी उद्देश्य हो कि वह अपने आभ्यन्तर-जीवन तथा प्रकृति के अनुभवों को नयी साज-सज्जा से प्रस्तुत करे, अथवा उसकी वैयक्तिकता का यह भी कारण हो सकता है कि वह शब्द तथा लय के नव्य प्रयोग-रूपों का अन्वेषण करता हो जो वाणी में अनूदित होकर अधिक गम्भीर अन्तर्दृष्टि देने में सक्षम हो । किन्तु, अग्रेजी कविता वैयक्तिक दृष्टिकोण रखते हुए भी अभी तक उच्च लक्ष्यों को प्राप्त नहीं कर सकी है । यही उसका सर्वाधिक दोष रहा है । किन्तु नए प्रभावों द्वारा इसका परिष्कार किया जा रहा है । भारत में रवीन्द्रनाथ ठाकुर की कविता द्वारा इस कार्य के सपन्न होने की सम्भावना है^१ ।

श्री अरविन्द के कला तथा काव्यकला-सम्बन्धी विचारों का सारांश इस प्रकार उपस्थित किया जा सकता है : —

- १-समग्र कलाओं की स्थापना का मूल उद्देश्य बाह्य अथवा स्थूल अभिव्यक्ति है ।
- २-काव्य भी एक कला है; किन्तु उसका अभिव्यंजन बाह्य की अपेक्षा आभ्यन्तर पर अधिक बल देता है,
- ३-श्री अरविन्द कवि की आभ्यन्तर अनुभूति अथवा 'विजन' द्वारा बाह्य जीवन को जीवन्त बनाने के समर्थक है ।
- ४-श्री अरविन्द बाह्य विकास की अपेक्षा आभ्यन्तर-विकास को भारतीय ऋषियों के समान अधिक महत्त्व देते हैं, किन्तु बाह्य को गौण मानते हुए भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं मानते । वे व्यक्ति के विकास पर विश्वास करते हैं और इसलिए काव्यकला में तो निश्चित रूप से तथा अन्य कलाओं में

१-द फ्यूचर पोएट्री, फर्स्ट एडीशन, बाई अरविन्द, वेप्टर ८, पेज, ७५-७६-७७ तथा ७८ ।

भी कदाचित् व्यक्तित्व की छाप को प्राथमिकता प्रदान करते हैं। उनके मत से बिना वैयक्तिक अनुभव तथा अक्षण के विकास से व्यक्तित्व तथा काव्य तथा अन्य कलाओ में मौलिकता का सन्निवेश सर्वथा असंभव है। वे प्रत्येक कला के विकास में स्वानुभूति को सबसे आवश्यक तत्त्व मानते हैं। अस्तु वे व्यक्ति को सर्वाधिक महत्वपूर्ण मानते हैं और इससे कलाओ के विषय में उनका अन्तर्मुखी दृष्टिकोण स्पष्ट है।

संस्कृति, चिन्तन और काव्य का सम्बन्ध

काव्य का संस्कृति और चिन्तन के साथ गहरा सम्बन्ध रहा है, संस्कृति को पुरस्सर करने तथा अक्षय रखने में काव्य ने अभूतपूर्व तथा महत्वपूर्ण कार्य किया है। वैदिक, औपनिषद, पौराणिक तथा बौद्धयुगीन संस्कृतियाँ तत्कालीन काव्य-ग्रन्थों द्वारा ही आज तक अधुण्ण बनी हुई हैं। काव्य का चिन्तन के साथ गठ-बन्धन होने से काव्य महामहिम बनता है और चिन्तन को स्थायित्व प्राप्त होता है। श्री अरविन्द ने भी इन दोनों के महत्व को काव्य की सगित में देखा है। उनके अनुसार कविता तत्कालीन संस्कृति-मानस का कवि द्वारा प्रतिष्ठित भावुक चित्र है; उसके माध्यम से कवि उस समय का जीवन ही रूपायित कर देता है। अग्नेजी की एलिजाबेथ-युगीन काव्य के माध्यम से वे इस सत्य को स्वीकार करने हुए कहते हैं:—

“एलिजाबेथ युगीन नाटक में उस काल की संस्कृति का जीवन और आत्मा तरंगित हो उठे हैं।”

और इसीलिए यह कविता भाव-प्रवण, समृद्ध, सुन्दर, अत्यधिक सवेगमय अथवा गहन अधिकार के समान दुर्भेद्य शक्ति-काव्य बन गई है। किन्तु शेष रचनाएँ प्रगति के माधुर्य, आह्लाद अथवा भावुकता या भावुकतापूर्ण रगीन आत्माभिव्यक्तियों से भरी हुई हैं। इसके पश्चात् काव्य में वैचित्र्य और हलकी-फुलकी मोददायिनी चिन्तना [थिंकिंग] का समावेश है, किन्तु स्थिर तथा बौद्धिक मूल्य को नहीं के बराबर स्थान मिला है। इस प्रकार की रचनाओं को पढ़ने से ज्ञात होता है कि उस समय की संस्कृति-चेतना अब भी अपनी कल्पनाशील बाल्यावस्था में ही है और चिन्तन-शील मस्तिष्क प्रकाश और 'विज्ञान' की अपेक्षा अपने विचार की अभिव्यक्ति उत्सुकता और सौन्दर्य की सर्जना के लिये करता है। इस भावस्थिति में रची गई कविताएँ अत्यधिक आकर्षक और कल्पनाशील, भावुकतापूर्ण अथवा वर्णनात्मक आग्रह सम्पन्न हो सकती हैं, किन्तु उनमें वस्तु का अपेक्षित गाम्भीर्य और मन को आबद्ध करने वाले रूपाकार की समग्रता का जो कलात्मक—सर्जना की अन्य विशेषताएँ हैं—अभाव भी हो सकता है।¹

१. द फ्यूचर पोएट्री, फर्स्ट एडिशन, चैप्टर ११, पेज १०५

श्री अरविन्द के अनुसार काव्य के साथ सस्कृति और चिन्तना की सम्बन्ध-स्वीकृति को सक्षिप्तया इस प्रकार समझा जा सकता है.—

१—कविता अथवा चिन्तनसरणि तत्कालीन सस्कृति अथवा सम्यता से अप्र-भावित होकर नहीं रह सकते ।

२—जिस युग की जिस प्रकार की सस्कृति होगी, उस युग की कविता और चिन्तना का स्वरूप भी तदनुकूल ही होगा ।

३—किसी विशेष युग के प्रतिनिधि कवि के काव्य द्वारा उस युग की सामा-जिक स्थिति, सम्यता, धार्मिक मान्यताओं, दर्शन तथा सर्वोपरि सस्कृति का ज्ञान हो सकता है । कदाचित्, इसीलिए कहा गया है कि कवि अपने युग का प्रतिनिधि होता है ।

४—जिस युग की कविताओं में कल्पनाशील-सौन्दर्य के निरूपण का प्राचुर्य होता है और चिन्तन का गाम्भीर्य नहीं प्राप्त होता, उस युग की सस्कृति को अभी अपनी बाल्यावस्था में ही समझना चाहिए । अभी उसमें नूतन-प्रौढत्व आने में विलम्ब है, जो सस्कृति का उत्कृष्टतम स्वरूप है ।

काव्य में यथार्थ और आदर्श की अवस्थिति

काव्यान्तर्गत यथार्थ और आदर्श के चित्र उपस्थित करने का कितना अनुपात होना चाहिए, या काव्य की स्थिति मात्र कला-चित्रण तक ही सीमित है, आधुनिक साहित्य-शास्त्रियों का बहुचर्चित प्रश्न रहा है । प्राचीन भारतीय काव्य-शास्त्रियों ने इस प्रश्न पर प्रायः विचार नहीं किया क्योंकि भारतीय सस्कृति और विचारणा का स्वर अन्तर्मुखी होने के कारण इसके लिए अवकाश ही नहीं था । फिर भी जब कभी कथानक-काव्यों द्वारा वे सामाजिक भूमि पर उतरे हैं, उनके साहित्य में यथार्थ और आदर्श के समन्वित चित्र अत्यन्त उत्कृष्ट उतरे हैं ।

श्री अरविन्द भी काव्य को केवल कला के लिए ही नहीं स्वीकार करते । यद्यपि प्राचीन ऋषियों तथा काव्य-शास्त्रियों की भाँति उन्होंने भी बाह्य की अपेक्षा मानस के आभ्यन्तर-स्तरों को समझने-समझाने पर अधिक बल दिया है, और इसी-लिए उनकी मान्यता आदर्श स्थापन की ओर अधिक प्रतीत होती है । किन्तु, ऐसा भी नहीं है कि वे काव्य या कलाकृति में यथार्थ को स्थान ही नहीं देते । इस सम्बन्ध में उनका स्वतन्त्र मत है । उनका कहना है:—

यथार्थवाद सार रूप में मानव और उसके जगत् को बिना किसी अवगुणन तथा छद्मता (Pretence) अथवा कृत्रिम-गोपन के उनकी यथार्थ स्थिति में देखने का प्रयास है । वे उसे इस कल्पना के रूप में स्वीकार करते हैं, जो अपनी मूल प्रवृत्ति से मुक्ति का प्रयास करती हुई अपने 'स्वर' पर ही केन्द्रित होकर वस्तु को अतिरंजित करती है अथवा उसको वैयक्तिक संस्पर्श

देती है। वह एक ऐसी कला है जो चित्र-सर्जना में चयनात्मक वैज्ञानिक प्रतिक्रिया के पर्यवेक्षण और समन्वयात्मक विश्लेषण को प्राथमिकता देती है। जब हमें इसे अनिवार्यरूप से कला मानना पड़ता है तो वह अपनी प्रतिक्रिया में ही अविश्वसनीय हो जाती है। यथार्थ की स्वाभाविक प्रगति विगत प्राचीन की शॉकियो से दूर होती है, क्योंकि वह तात्कालिक वर्तमान के प्रभाव से आवृत होती है। यद्यपि यथार्थ का जन्म विविध-प्रयासों के फलस्वरूप हुआ था।

(१) प्राचीन युग को एक ऐसी स्पष्टता के साथ अभिव्यक्ति दे कि उसकी कठोरता और हिल सत्य मूर्त हो उठे और उनका स्वरूप उस दृष्टिकोण के अन्तर्गत समाविष्ट न हो जिसके द्वारा रचनात्मक कल्पना नीहार आवेष्टित दूरी से देखती आई है और वर्तमान को भी उसी कठोरता और हिंसात्मक यथार्थता के रूप में अभिव्यक्ति देना चाहता है। किन्तु, प्राचीन के इस प्रकार के अभिव्यजन में सफलता नहीं प्राप्त हो सकती, क्योंकि यथार्थ की यह अभिव्यक्ति अपने अन्तर्गत एक प्रकार की कृत्रिमता और सोद्देश्य रचनाकी प्रवृत्ति समेटे रहती है। प्रकृत्या यथार्थ का क्षेत्र वर्तमान तक ही सीमित है, क्योंकि तात्कालिक पर्यवेक्षण के कारण उसी का यथार्थ चित्र उपस्थित किया जा सकता है। चूंकि यथार्थ का प्रेरणा-स्रोत विज्ञान है, इसलिए उसके मूल विषय मानव-जीवन मनोविज्ञान का सूक्ष्म अनुवीक्षण तथा कटु आलोचन वस्तु देखने के पश्चात् उसके प्रथम प्रभाव का अतिरंजन, अपूर्णता, कुरूपता तथा मस्तिष्कीय अस्वस्थताएँ हैं और उसके अनुसार मानव के कर्तव्य का यही समग्ररूप है और इसीलिए उसके अनुसार जीवन केवल मनोविज्ञान तथा मनोवैज्ञानिक अस्वस्थता है। वह भौतिक प्रकृति के ऊपर नश्वर कुकुरमुत्ते की उपज के समान है जो अपनी उत्पत्ति के साथ ही प्रायः समाप्त भी हो जाता है तथा जो अपनी अतिशयोक्ति द्वारा अपने वास्तविक-स्वरूप को प्रवृत्त करता है। श्री अरविन्द ऋष्यार्थ को स्वच्छन्दतावादी कविता-धारा समाप्ति के पश्चात् के काव्य के रूप में स्वीकार करते हैं जो कृत्रिम (Pseudo) वैज्ञानिकता के प्रभाव से विकृत हो गया है। स्वच्छन्दतावाद में भी भगिमा, अस्वस्थता तथा विकृति पर कलात्मक प्रभाव लाने के लिए बल दिया है, जो इससे भासमान रंगों को अधिक भास्वर बनाते हैं। यथार्थवाद भी उसी अनुपात से उपर्युक्त वस्तुओं को सत्य और-विज्ञान के माध्यम से प्रकट करने की उद्घोषणा करता है। किन्तु यथार्थवाद एक कला है विज्ञान नहीं, अतएव वह अनिवार्यरूप से उन उद्घोषित प्रभावों का अन्वेषण उनमें पुनः प्राण-प्रतिष्ठा के दावे के साथ करता है जो सत्य प्रकृत स्थिति को मिथ्या बनाते हैं और उसकी अभिव्यजना सर्वथा अनौचित्यपूर्ण ढंग से करते हैं ताकि उसमें एक अनोखी स्पष्टता आ जाये। अपनी इस गति में यथार्थवाद आदर्श के वास्तविक प्रमाण के स्वरूप को बिगाड़ देता है, जो कि समग्र मानव-जीवन और प्रकृति का एक भाग होता है। यह अनश्वरभीषित बात

इसलिये सम्भव हो जाती है, क्योंकि आदर्श को जीवन के अत्यन्त साधारण नैतिक जीवन की क्षुद्रताओ में प्रतिष्ठित करने का सायास प्रयत्न किया जाता है, उसे इस रूप में स्वीकार कराने पर बल दिया जाता है कि वह औसत मानवता का एक अंग है। यथार्थ के इस स्वरूप की प्रतिष्ठा में कला में आदर्श तत्व के न्याय की परवाह नहीं की जाती, जो कि वह होता है जिसे सत्यादर्श तात्कालिक वास्तविकता की सीमाओ से परे अपनी अनिवार्य कामना में बाँधे रहता है। यह वह स्थिति है जिसमें हमारा प्रकर्ष आत्मिक उन्नति करने वाली प्रतिमाओ (Figures) की ओर होता है न कि क्षण-भंगुर असफलताओ की पूर्ति की ओर। यथार्थ अपनी दोनो दिशाओं में—जिसकी परवाह नहीं करता या जिसके लिए प्रयत्न करता है—असत्य का आचरण करता है और रोमासवाद के सिद्धान्तों के विरुद्ध अपना असफल अभियान प्रदर्शित करता है। इसकी सब से बड़ी अवरोधक वस्तु, इसकी असत्यता है जो विचार और प्रक्रिया दोनों का अनुसरण करती है। किन्तु, यथार्थवाद के स्वरूप को कला के विकास-मार्ग में एक अनुपयोगी तत्व के रूप में स्वीकार करने पर भी वे इस आन्दोलन को नूतन तत्वों तथा नव्य उद्देश्यों के सन्नाहक के रूप में भी स्वीकार करते हैं। उनके मत से इसके द्वारा कथा साहित्य, गद्य, नाटक तथा कविता के क्षेत्र में भी महत्वपूर्ण कार्य सम्पन्न हुआ है। श्री अरविन्द का मत है कि —

इस साहित्यिक वाद द्वारा यद्यपि साहित्य के अन्तर्गत उसकी महत् शक्तियों के विकास में विक्षेप उपस्थित हुआ है, किन्तु यहाँ पर यह अधिक प्रभावशाली नहीं रह सकता, क्योंकि यदि उसकी प्रभाव-सत्ता को स्वीकार कर लिया जायगा तो काव्यात्मा की मृत्यु ही हो जायगी, जिसकी श्वास वाद्य जीवन की वास्तविकता है।¹

श्री अरविन्द के यथार्थवाद-सम्बन्धी उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध होता है कि वे इस साहित्यिक मतवाद को साहित्य के अन्तर्गत स्वागत की दृष्टि से नहीं देखते, किन्तु फिर भी वे उपन्यास, कहानी गद्य के अन्य रूपों नाटकादि में तथा काव्य में भी एक सीमा के अन्तर्गत उसके महत्व को स्वीकार करते हैं। किन्तु, अन्यत्र उन्होंने इसे काव्य कलाभिव्यक्ति के अर्द्धांग के रूप में भी स्वीकार किया है। उनकी इस मान्यता में कला का स्वरूप मस्तिष्क और हृदय, चिन्ता और आस्था, यथार्थ और आदर्श के पार्श्वों में बँधा हुआ दृष्टिगोचर होता है। उनका कहना है कि यदि कविता अपनी ऊँची उड़ान में क्षितिजों का सस्पर्श करती है तो इसका अर्थ यह नहीं है कि वह धरती की ओर देखना ही बन्द कर देगी, यद्यपि यह सत्य है कि वह अपने को पृथ्वी तक ही सीमित न कर देगी, वरन् वह मानव के लिए अन्य वास्तविकताओ तथा शक्तियों को प्राप्त करेगी और अस्तित्व के सभी स्तरों पर अपना साम्राज्य स्थापित करेगी। यह प्राचीन कवियों के काव्य-रहस्यों को ग्रहण

करके उनमें परिवर्तन उपस्थित करेगी और प्रच्छन्न रहस्यों का अन्वेषण करेगी, प्राचीन लयों में परिवर्तन उपस्थित करके नूतन भावों तथा स्थितियों के अनुकूल अधिक गम्भीर तथा सूक्ष्म लयों की सर्जना करेगी, जिससे नूतन तथा विशिष्ट सगति की सृष्टि होगी तथा भाषा की महत्तर शक्तियों और सप्राणता का अभिव्यजन करेगी। यद्यपि उसका अधिकतर आभास भूत और वर्तमान तक ही रहेगा, फिर भी अपने को यही तक सीमित नहीं रखेगी और उसके नियम, प्रकार और सिद्धान्त में भी वैभिन्न्य होगा। वह अपने परिवर्तित समग्र कविता-कला-विधान की प्रमाप होगी। कम से कम यह उसका सम्भव आदर्श प्रयास होगा और तब यह प्रयास स्वयं ही काव्य में एक नूतन प्राण-प्रतिष्ठा करके उसे अत्यधिक महत्वपूर्ण जाज्वल्यमान शक्ति सम्पन्न और मार्गदर्शक शाश्वत प्रगतिशील मानवता-आत्मा के रूप में परिवर्तित कर देगा¹।

श्री अरविन्द के यथार्थ और आदर्श सबधी उपर्युक्त विवेचन से हम निम्न-लिखित निष्कर्षों पर पहुँचते हैं :—

- १—वे साहित्य में यथार्थवाद की प्रतिष्ठा को रोमासवाद के फलस्वरूप मानते हैं। काव्य में यथार्थवाद का सूत्रपात रूमानी कविता की वायवीय स्थापनाओं के विरोध में ठोस वैज्ञानिक उपपत्तियों को उनके वास्तविक रूप में रखने के लिए हुआ।
- २—वह विज्ञान के प्रयोगों और बौद्धिक चिन्तना के ऊपर प्रतिष्ठित हैं, किन्तु कविता एक कला है। अस्तु, विज्ञान के अस्तित्व की स्वीकृति कला के अन्तर्गत उसी सीमा तक स्वीकार की जा सकती है, जहाँ तक वह कला के भाव-प्रवण कोमल स्वरूप को क्षति नहीं पहुँचाता।
- ३—यथार्थवाद की स्वरूप-व्याप्ति विशेषरूप से वर्तमान तक ही सीमित होने के कारण वह काव्य के-शिल्प को और विषय वस्तु को विशेषरूप से उत्कर्ष प्रदान कर सकता है। यथार्थ काव्य के रूपाकार को नव्य क्लेवर तथा छन्द तथा लय को महत्वपूर्ण गति प्रदान कर सकता है, करता है। उसके इन दोनों कार्यों से उसका स्वरूप निखर उठता है और आत्मा मोहकप्रकाश सम्पन्न हो उठती है।
- ४—काव्यात्मा रस है। रस का उद्गम-स्थल हृदय है। हृदय ही आस्था का अधिष्ठान है और आस्था की नीव पर ही आदर्श का प्रासाद निर्मित होता है। अस्तु, काव्यात्मा का स्वरूप लोक में भावना, आस्था और आदर्श के रूप में प्रकट होता है। यही काव्य-कला का चरम उद्देश्य है,

५—यथार्थ और आदर्श को यदि समुचित अनुपात में रखा जाय तो कविता का स्वरूप महनीय तथा मोहक होकर शाश्वत भी हो सकता है ।

काव्य में रस और श्री अरविन्द

भारतीय साहित्य-शास्त्रियों ने अपनी विविध स्थापनाओं में अधिकांशतः रस को 'काव्यात्मा' के रूप में स्वीकार किया है । भरत, भट्टनायक, अभिनवगुप्त, धनजय, मम्मट और विश्वनाथ ने तो रस को मुख्यतया काव्यात्मा के रूप में स्वीकार ही किया है, अन्य आचार्यों में कुतक, दण्डी आदि ने भी शिल्प को आह्लाद और रमणीयता से सबद्ध करके प्रकारान्तर से काव्य में रस की सत्ता को ही प्रधानता दी है ।

श्री अरविन्द ने भी काव्य में रस की अनिवार्यता स्वीकार की है । वे रस के विषय में अपने विचार प्रकट करते हुए कहते हैं कि भारतीय साहित्य-शास्त्रियों ने रस को काव्य का सार तत्त्व कहा है । 'रस' शब्द की उनकी मान्यता धनीभूत स्वाद, भाव के आध्यात्मिक सार एक आवश्यक सौन्दर्य, आत्मा का आनन्द विशुद्ध और समग्र अनुभूति-साधनों को लेकर रही है । आत्मा की स्मृति जो कि अन्तर्मुख करती है, नित्य चिन्तनशील बनाती है और जो मस्तिष्कीय विचार के स्वरूप अनुभूति (फीलिंग) और अनुभव (एक्सपीरियन्स) को परिवर्तित कर देती है, उस वृहत् प्रक्रिया का एक भाग है, जो इस सौन्दर्य (Aesthesis) से स्फुरित होता है किन्तु वास्तव में समग्र वस्तु नहीं है । यह तो एक साधारण बात है जिसके द्वारा हमें कुछ प्राप्त होता है जो इसकी पृष्ठभूमि में होता है और पृष्ठभूमि में स्थित वह वस्तु हमारा अन्तर्निहित आध्यात्मिक व्यक्तित्व है जो विश्व के आध्यात्मिक आनन्द का रहस्य और सृष्टि-सत्ता का शाश्वत सौन्दर्य है जिसे हम प्रतिभा के नाम से अभिव्यक्त करते हैं उसका स्रोत बहुत गहरे से फूटता है । उस गहराई को हमने जिन शब्दों में बाधने की चेष्टा की है वे हैं, आत्म-साक्षात्कार, प्रकाश और प्रकृत मानव के स्तर से ऊपर की शक्ति । यह ऊपरी स्तर से तीव्रता से प्रवाहित चेतना-प्रवाह है जो समाधि-आनन्द, प्रेरणा और आध्यात्मिक प्रकाश के लिए अत्यधिक रूप से उत्साह-वर्द्धक है^१ ।

श्री अरविन्द के अनुसार रस की अब स्थिति साधारण स्तर पर नहीं है । रस द्वारा प्रादुर्भूत आनन्द को भी वे साधारण ही मानते हैं । उनके अनुसार रस और उसके द्वारा प्रादुर्भूत आनन्द दोनों ही का धरातल दार्शनिक है । वे इसे मनोविज्ञान के स्तर पर भी स्वीकार नहीं करते, क्योंकि मनोवैज्ञानिक स्थितियों और अनुभूतियों का सम्बन्ध इन्द्रियों से है और ऐन्द्रिक अनुभूतियों मानसिक होने के कारण प्रायः बाह्य धरातल की ही हैं, जब 'रस' आत्मानुभूतिपरक आनन्द है; अतएव उनके

अनुसार 'रस' का स्वरूप आध्यात्मिक है। वे उसे उस चेतना के रूप में स्वीकार करते हैं जो आध्यात्म के ऊपरी स्तर से प्रवाहित होकर हमें समाधि-सुख को देती है और हमें अध्यात्म तथा अन्य उत्तम कार्यों के लिए प्रेरणा देती है। उनके अनुसार रस ही आध्यात्मिक आनन्द का चरम रहस्य और सृष्टि का शाश्वत सौन्दर्य है। निष्कर्ष यह कि श्री अरविन्द रस की स्थिति आध्यात्मपरक मानते हैं। वे इसे लौकिक आनन्द के स्तर पर नहीं स्वीकार करते।

काव्य और दर्शन

(भारतीय-काव्य में दर्शन की स्वीकृति अत्यन्त प्राचीन काल से ही है। इसका प्रमुख कारण कदाचित् यह रहा है कि यहाँ की सस्कृति का आभ्यन्तर स्वर दार्शनिक ही रहा है। किन्तु, अन्य देशों के काव्य में एक सीमा तक ही दर्शन की अवस्थिति स्वीकृत हुई है। अन्यो ने काव्य में रमणीय तत्व की स्वीकृति के साथ भाव-तत्व को प्राथमिकता प्रदान की है और इस प्रकार उनकी काव्य-सम्बन्धी स्वीकृति स्वाभाविकरूप से 'रस' पर अधिष्ठित हो गई है। किन्हीं काव्य-शास्त्रियों ने काव्य में चिन्तन-तत्व को प्रधानता दी है और इस प्रकार 'रस' अथवा रमणीयता तो गौण हो गई है, किन्तु उसे दार्शनिक काव्य की भी सजा नहीं दी जा सकती। इस प्रकार काव्य की परिभाषा रमणीय अथवा सरस¹ तथा चिन्तन-शील कलाकृति के द्विविध रूपों में विभक्त हो गई है किन्तु, श्री अरविन्द ने काव्य में एक सीमा तक दर्शन की स्थिति को मान्यता प्रदान की है। उनका कहना है कि यदि कोई ग्रीस निवासी 'एम्पीडा-क्लिस्' और रोम वासी लुकेटियस की भाँति भेटाफिजिकल तर्कों को पक्ष बढ़ करके उसे काव्य ऐसी आकर्षक सजा देना चाहे तो उसका यह कर्म अनौचित्यपूर्ण ही कहा जायगा। वास्तव में यह कार्य अत्यन्त घातक है क्योंकि इस प्रकार तो हम गद्य को कविता का रूप देने की चेष्टा करेंगे जो काव्य-बद्ध गद्य से भी अधिक अक्षम्य है। किन्तु यदि काव्य को हलकी दार्शनिकता भी प्रदान की जाय तो भी उसे बोझिला न होना चाहिए। क्योंकि 'स्काईलार्क' के विषय में जब कवि का भाव-प्रवण हृदय गाता है तो अधिक हलका मृदु और ऋजु होता है, अपेक्षा इसके जब वह ब्रह्म के गुणों को पद्य के समूहोचित आस्तरण के माध्यम से अभिव्यक्त करता है। किन्तु श्री अरविन्द का यह मत नहीं है कि काव्य में दर्शन को बिल्कुल ही स्थान न मिलना चाहिए। उनका यह दृढ़ मत है कि प्रत्येक महान् कवि ने अपने काव्य को दार्शनिक, विचार-रात्मक अथवा आध्यात्मिक बनाने का प्रयास किया है। 'शैली' की स्काईलार्क की

1. (i) Poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings. It takes its origin recollected in tranquillity. 'Wordsworth'
- (ii) Poetry should be simple, sensuous & passionate. — Milton, essay on education.

निम्न पक्तियों में उन्हें स्काई लार्क और ब्रह्म के एक साथ ही दर्शन हुए हैं^१ । और इसे वे उत्तम काव्य में स्वीकार करते हैं ।

गीता और उपनिषदों में भी जो मूलतः अपनी श्रेष्ठ दार्शनिक स्थापनाओं के लिए प्रसिद्ध हैं, उन्हें उत्तम काव्य के भी चिन्ह प्राप्त हुए हैं और उनको उन्होंने सर्वोत्कृष्ट काव्य के रूप में स्वीकार किया है । श्री अरविन्द का मत है कि :—

“यदि कविता से दर्शन को बिल्कुल पृथक् कर दिया जाय तो विश्व की आधी कविता तो निश्चय ही समाप्त हो जायगी । सगीत कला और कविता अपने प्रारम्भ से गम्भीरतम और महत्तम वस्तुओं की अनुभूति को अभिव्यक्ति देती आ रही है, ऊपरी स्तर की छिछली वस्तुओं को नहीं और यह प्रवृत्ति उस समय तक वर्तमान रहेगी, जब तक कविता, कला और सगीत जीवित है^२ ।”

दर्शन और काव्य के सम्बन्ध पर विचार करते हुए श्री अरविन्द ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ ‘भविष्य की कविता’ (द फ्यूचर पोएट्री) में एक स्थल पर कहा है कि प्रारम्भ में दर्शन और काव्य का सम्बन्ध अधिक स्पष्ट न था । प्रायः कवि दर्शन और काव्य को समानार्थी शब्दों में ग्रहण करते थे । अतएव महान् कवि भी दार्शनिक स्थापनाओं को सगीत-बद्ध करके काव्य द्वारा अभिव्यक्त करते थे । यहाँ तक हिंसियड और वर्जिल ने कृषि सम्बन्धी “मैनुयल” (Manual) को पद्य-बद्ध किया । रोम में सदा से ही सौन्दर्य के पुजारी कवि ने स्थूल परिप्रेक्षण को प्रधानता दी है । रोम के दो महान् कवि इस दुःखद सिद्धान्त के शिकार हो चुके हैं । इसके फलस्वरूप वे दोनों महाकवि समस्त आगामी पीढ़ी के लिए एक शिक्षा और चेतावनी का विषय बन गए हैं । उनमें से लूक्रिटियस की कविता भी अपने पीछे महत् शक्ति लिए हुए केवल इसलिए जीवित है, क्योंकि वह बड़े सुन्दर ढंग से दार्शनिक प्रवृत्ति से पृथक् होकर शुद्ध काव्य की ओर मुड़ गई है । किन्तु, वर्जिल के काव्य में हमें सुन्दर उद्धरण, प्रकृति के चित्र और सुन्दर शब्द-योजना तथा प्रतिमाएँ (Images) तो प्राप्त होती हैं, किन्तु उसकी वस्तु इतनी निर्जीव है कि अपने सौन्दर्यपूर्ण आवरण की अपेक्षा भी समय-स्रोत पर तैरती हुई हमारे पास तक पहुँच गई है । श्री अरविन्द के मत से वर्जिल अपने समग्र सुन्दर काव्य-शिल्प से भी अपनी कविता को दर्शन की प्रधानता से नहीं बचा सका ।

उनके मत से केवल भारत ही एक ऐसा देश है जिसने एक या दो बार काव्य को दर्शन से मुक्ति दिलाने का प्रयास किया है । सर्व प्रथम उपनिषदों और

I. Poetry is at bottom a criticism of life.

—Mathew Arnold .

१ सेटर्स आफ अरविन्द, फर्स्ट एडीशन, पेज ३८ व ३९ ।

फिर गीता तथा अन्य लघु ग्रन्थो मे जो इन्ही दोनो का आधार लेकर लिखे गए थे; किन्तु इन दोनो मे महान् अन्तर है। गीता को कवित्व की सफलता उसके प्रारम्भ के कारण है, जीवन की सबसे महान् सकाटपन्न स्थिति है। इस स्थिति का ध्यान गीताकार को सदा और सर्वत्र बना रहता है और वह इसी दृष्टिकोण से विभिन्न आध्यात्मिक स्तरों की गुत्थियाँ सुलझाता हुआ आभ्यन्तर जीवन से प्रादुर्भूत विचार जगत को देता है। यद्यपि यह प्रक्रिया अत्यन्त नाजुक है फिर भी वह इसे काव्य-सीमा के अन्तर्गत सुरक्षित रखती है। किन्तु, जहाँ पर उसने 'मेटाफिजिक्स' की परिभाषाओं द्वारा इसे बोझिल बना दिया है—जो कि अन्तिम दो-तीन अध्यायों मे हुआ है—कवि की वाणी भार से दब गई, यहाँ तक कि हम उसे पद्य-बद्ध गद्य कह सकते है। उपनिषद् भी अधिकांशतः दार्शनिक विचारणा की प्रसूति नहीं है, वरन् आध्यात्मिक साक्षात्कारों के फलस्वरूप उनका जन्म हुआ है। वे अन्तर्दृष्टियों के सतत प्रवाह है, जिन्होंने अपना अभिव्यजन काव्यमयी भाषा मे किया है जो जीवन और ऊष्मा मे ओत-प्रोत है, क्योंकि यही उनकी प्राकृतिक वाणी है। अधिक बौद्धिक कथन द्वारा उनका साक्षात्कार दूषित हो सकता था, अर्थात् उनके साक्षात्कार को उसके समग्र रूप मे अभिव्यक्ति देने मे काव्यमयी भाषा ही सक्षम है, बौद्धिक उपपत्तियाँ उसका मर्म उद्घाटित करने मे सर्वथा असफल है। बुद्धि के द्वारा आध्यात्मिक अनुभूतियों को समझाने का प्रयाम उनकी आत्मा को क्षति पहुचाना होगा¹।”

श्री अरविन्द के दर्शन और काव्य-सम्बन्धी मत से हम निम्नांकित निष्कर्षों पर पहुचते है—

१—श्री अरविन्द चिन्तनाप्रधान काव्य को विचार का पच्चीकरण समझते है, क्योंकि 'रस' और 'भाव' काव्य के अनिवार्य गुण है। इनसे रहित 'गणित' अथवा कृषि-सम्बन्धी सिद्धान्तों और नियमों के पच्चीकरण के समान दार्शनिक सिद्धान्तों का पच्चीकरण काव्यान्तर्गत परिगणित नहीं हो सकता।

२—छिछली और स्थूल अभिव्यक्तियाँ भी काव्य की परिभाषा के अन्तर्गत नहीं आ सकती। कविता का स्वरूप अत्यन्त महान् और पवित्र है, अस्तु वह जीवन की गहराइयों का स्पर्श करती है और अपनी इस प्रक्रिया मे आकस्मिकरूप से दर्शन से सम्बद्ध हो जाती है। किन्तु, उसमे इस प्रकार आया हुआ दर्शन मणि-कांचन, प्रेय-श्रेय अथवा सत्य सौन्दर्य का सा सयोग उपस्थित करता है। किसी भी कवि का काव्य इस प्रकार के सयोग से महामहिम होकर उसे अमर बना देता है।

श्री अरविन्द के अनुसार सर्वोत्कृष्ट काव्य-मन्त्र

साहित्य-शास्त्रियों की काव्य-सम्बन्धी मान्यताएँ अधिक गहराई में हृदय के स्पन्दनों को ही स्पर्श करती हैं, या फिर ऊपरी स्तर पर जीवन का विश्लेषण करती हुई बुद्धिपरक हो गई हैं।^१ इन व्याख्याओं में काव्य का रस सम्बन्धी और मनोवैज्ञानिक स्वरूप ही अधिकांशरूप में प्रतिष्ठित हो सका है। काव्य की स्थिति इससे ऊपर भी हो सकती है, ऐसी व्याख्या हमें नहीं प्राप्त होती, किन्तु श्री अरविन्द काव्य के सर्वोत्कृष्ट स्वरूप को मन्त्र की सजा देते हैं, जो आत्म-स्फूर्त होता है। श्री अरविन्द के अनुसार मन्त्र काव्यमय विचार को अभिव्यक्ति देने के लिए सर्वाधिक महान् और गम्भीर प्रकार (फौर्म) है। वैदिक कवियों का मन्त्र से अभिप्राय आत्मप्रेरित आध्यात्मिक अनुभूति सम्बद्ध विचार का अभिव्यजन रहा है। यह वह चिन्तन-प्रवाह है जो आत्मा की महान् लय से सम्पन्न छन्द के माध्यम से प्रकट हुआ। देखना, सुनने से पृथक् नहीं किया जा सकता, यह एक ही कर्म है और न श्रवण तथा दर्शन से एक ही सत्य के निवास को पृथक् किया जा सकता है, क्योंकि आत्मा में उसकी उपस्थिति और मस्तिष्क पर इसका अधिकार मानवता के स्रष्टा के साथ ही अवश्य रहा होगा, जिनके फलस्वरूप जाज्वल्यमान शब्द का जन्म हुआ है। अस्तु, मन्त्र हृदय और विचार-सघातो के उस शाश्वत देवता के रथ पर आकर प्रकट हुआ है, जिसका सत्य एक रूप है।^२ और, बाह्य योग्य श्रोता के मस्तिष्क में भी जो ऋषि कवि के शब्द को सुनता है, ये तीनों बातें अवश्य आवेगी, यदि हमारा शब्द वास्तविक मन्त्र है तो श्रवण के साथ आभ्यन्तर सत्य का साक्षात्कार अवश्य देगा और मस्तिष्क का इसकी अन्तरात्मा पर अधिकार और पुन आत्मा की ओर प्रत्यावर्तन शीघ्र ही शब्द के लय-बद्ध सन्देश और मन के साक्षातीकृत सत्य का अनुसरण करेगा। इन्हीं हम भौतिकता का रहस्यमय लेखा-जोखा कह सकते हैं। किन्तु, तत्त्वतः इससे अधिक पूर्ण अनुप्रेरित (इन्सपायर्ड) और अभिव्यक्त शब्द के जन्म और प्रभाव का वर्णन नहीं हो सकता। और, इसका आरोप—यद्यपि उस स्तर से बहुत नीचे जो वैदिक ऋषियों को अभिप्रेत था—हम उस समय स्वतः स्फूर्त वास्तविक महान् कविता के लिए कर सकते हैं, किन्तु कविता को हम उसी स्थिति में मन्त्र की सजा दे सकते हैं, जब वह आभ्यन्तर सत्य की दाणी होती है और उसमें उसी के अनुकूल सर्वोच्च शक्ति सम्पन्न लय और सत्य की वाणी होती है। वैदिक तथा औपनिषदिक कवि इसीलिए मन्त्रोच्चारण का दावा करते थे, क्योंकि वह सदैव आभ्यन्तर और लगभग आध्यात्मिक (Spiritual) सत्य होता था जिसे वे सुनने, देखने और कथन

१ देखिये, काव्य-परिभाषा-सम्बन्धी विवरण।

2, The Mantra is born through the heart and Shaped or massed by the thinking mind into a Chariot of the god head of the Eternal of whom the truth seen is a face or form.

की चेष्टा करते थे, क्योंकि उन्हें इस बात का दृढ विश्वास था कि वे ऐसा करके अपने आत्मा के लय का अन्वेषण कर रहे हैं जो उनके अन्तर्गत विद्यमान है और जिसे पवित्र अग्नि ने मानव के हृदय में प्रतिष्ठित किया है। दूसरे शब्दों में मन्त्र का अर्थ सहज सप्रेषणीय, सर्वाधिक उच्च, गम्भीरतम, स्वर्गीयता के भार से अतिशय रूप में दबा हुआ लयबद्ध शब्द है, जिसमें अन्तर्दृष्टि सम्पन्न और आध्यात्मिक अभिव्यजन युक्त प्रेरणा सयुक्त है और जो मन को साक्षात्कार और दर्शन से आध्यात्मिक बनाता है। अथवा हम कह सकते हैं कि मन्त्र वह महत्तम लययुक्त भाषा है जो समग्र सान्त को अपने अनुबन्ध में लेकर उसे अनन्त प्रकाश तथा अनन्त स्वर प्रदान करती है।

गीता को श्री अरविन्द काव्य का सर्वोत्कृष्ट रूप मानते हैं। उनका कहना है कि गीता के कवि ने इस बात की पूर्ण सावधानी बरती है कि वह व्यक्ति के मन को समन्वयात्मक दृष्टि प्रदान करे और पूर्ण ज्ञान के लिए प्रेरित करे। जब गीता का कवि यह कहता है—

‘सबसे बड़ा योगी वह है जो किसी भी अवस्था और समय में सुख-दुःख को अपनी आत्मा की प्रतिभा से सम-दृष्टि से देखता है।’

तो वह साधारण नहीं, बहुत उच्च धरातल की बात कहता है। उसका इस प्रकार का कथन दैवी प्रभाव सम्पन्न तर्क-पूर्ण भाषा [इन्सपायर्ड लैंग्वेज] के माध्यम से गाम्भीर्य की अभिव्यक्ति है। यह काव्य मूलतः मधुर और उत्तम शब्दन्यास तथा लय के द्वारा और अधिक महनीय हो गया है। यद्यपि इस काव्य के अभिव्यजन का विषय धार्मिक और दार्शनिक उपपत्तियों और स्थापनाओं की प्रतिष्ठा करना है, फिर भी यह कविता तत्त्वों से समृद्ध है, क्योंकि इसके मूल विचार के साथ आध्यात्मिक अनुभूति का साक्षात्कार और उसके नैतिक जीवन के साथ उपस्थिति, अनुभूत वस्तु के भव [इमोशन] का सयम और उसके जीवन का स्पर्श भी सयुक्त है। गीता से भी अधिक प्राचीन यजुर्वेद में हमें काव्य का एक दूसरा प्रकार प्राप्त होता है, जो अधिक प्रभावित करने वाला है और जिसका अभिव्यजन दुरूह नहीं है और सत्यानुभूति भी उसी प्रकार की है तथा आत्मा पर उसका सस्पर्श भी वैसा ही है—

‘जहाँ मैं आहत होऊँ, मुझे दृढता प्रदान करे और पूर्ण बनावें। समग्र प्राणी एक दूसरे को तन्मयता से देखे [एक दूसरे के दुःख-सुख के सहयोगी बनें]। हमें सब एक दूसरे को मित्र की दृष्टि से देखे।’

काव्य और धार्मिक भावना ‘उपर्युक्त’ यजुर्वेद के उद्धरण में एक साथ सुदृढ रूप से सम्बद्ध होगए है और हृदय की समग्रता की कामना के साथ एक होगए है और जीवन की स्पृहणीय एकता में प्रतिष्ठित हो गए है। इसी प्रकार की रामायनिक प्रक्रिया का सम्मिश्रण दार्शनिक सत्य और काव्य-सत्य के साथ किया जा सकता है और भारतीय साहित्य के अन्तर्गत हमें यह प्रक्रिया अपनी सहजता के साथ अनवरतरूप

से प्राप्त होती है और इसी प्रकार समस्त प्राचीन ऋग्वेद उत्तरी और दक्षिणी समग्र वैष्णव काव्य की पृष्ठभूमि में भी यौगिक भूमिका का सन्निवेश है, क्योंकि बिना योग की पृष्ठभूमि के इस रूप में उसकी सर्जना ही नहीं हो सकती थी। आधुनिक युग में श्री अरविन्द कवीन्द्र-रवीन्द्र के अधिकांश काव्य को साधना का प्रतीक मानते हैं, जिसके पीछे आध्यात्मिक खोज और अनुभव की लम्बी विरासत है। श्री अरविन्द के श्रेष्ठ काव्य-सम्बन्धी उपर्युक्त विवेचन द्वारा यह सिद्ध होता है कि वे परासवित् अभिव्यजन को काव्य का श्रेष्ठ रूप मानते हैं। निश्चय ही आत्मानुभूति-सम्पन्न काव्य-सर्जना ही सर्वोत्कृष्ट काव्य की सज्ञा पाने के योग्य है, क्योंकि उसमें ज्ञान और भावना, मस्तिष्क और हृदय का समग्र रूप प्राप्त होता है जो जीवन की समग्रता को अपने साथ बाँधे है। श्री अरविन्द के अनुसार आत्मा का स्वर ही सत्रय महान् सगीत है और आत्मा की भाषा सर्वश्रेष्ठ कविता, वेद, उपनिषद्, गीता और अधिकांश रवि बाबू की कविताओं में उन्हें इस आत्मा की भाषा का आभास मिला है, इसीलिए वे इसे सर्वोत्कृष्ट काव्य के रूप में स्वीकार करते हैं।

काव्य में आनन्द और सौन्दर्य का अविभाज्य सम्बन्ध

प्राचीन काव्याचार्यों ने काव्य के साथ आनन्द और सौन्दर्य का अविच्छिन्न सम्बन्ध माना है। उनकी इस प्रकार की मान्यता काव्य के लिए 'रमणीय', 'रसात्मक', लालित्य आदि शब्दों के प्रयोगों में प्रकट हुई है। वास्तव में जहाँ आनन्द है वही सौन्दर्य है और जहाँ सौन्दर्य है वही निश्चितरूप से आनन्द है। अग्नेजी के विख्यात रूमानी कवि कीट्स ने ठीक ही कहा है —

“सौन्दर्य सम्पन्न वस्तु शाश्वत आनन्द-प्रदायिका होती है।”¹

श्री अरविन्द ने भी काव्य में आनन्द और सौन्दर्य का अविभाज्य सम्बन्ध स्वीकार किया है। उनका कहना है कि —

“जब हम अपने काव्य को प्राचीन काव्य के उम स्तर पर पहुँचा देंगे, जहाँ सौन्दर्य और आनन्द अविच्छिन्न होकर स्थित हैं, हमें मुक्ति प्राप्त हो जायगी,”

क्योंकि उनके मत से बिना इनके न तो कला और काव्य के अन्तर्गत विश्वासपूर्ण उदात्तता और मधुरता ही आ सकती है और न सन्तोष-प्रदायक समादर और जीवन की पूर्णता तथा आत्मा का कथिक पूर्णत्व ही प्राप्त हो सकता है (नॉर ए हारमोनियस परफेक्शन आफ दि स्प्रिट)²।

इस आनन्द के विषय में उनका कहना है कि उसका स्वरूप उस आनन्द से सर्वथा भिन्न है, जो किसी मन-स्थिति अथवा संवेदन-जन्य है। उसका सम्बन्ध उस

१. 'ए थिंग आफ व्यूटी इज ज्वाय फार एवर' [कीट्स]

२. द फ्यूबर पोएट्री, फर्स्ट एडीशन, चेप्टर २८, पेज ३३५

ऐन्द्रिक आनन्द से भी नहीं है, जिसका प्रादुर्भाव किसी सुन्दर वस्तु के स्वरूप-आकर्षण द्वारा होता है। वरन् उसका सम्बन्ध उस शाश्वत आनन्द से है जिसको प्राचीन ऋषियो ने आत्मानन्द के रूप में अनुभव किया था और जो आत्मा और अस्तित्व के सार रूप में प्रतिष्ठित है। और उसमें वह सौन्दर्य है जिसमें आत्मा पवित्र आनन्द की सृष्टि करती है^१। श्री अरविन्द के मतानुसार काव्य के लिए सौन्दर्य और आनन्द की महती आवश्यकता है। किन्तु जब वे काव्य के लिए आनन्द और सौन्दर्य को अनिवार्य कहते हैं तो उनका अभिप्राय ऐन्द्रिक आनन्द तथा ऐन्द्रिक सौन्दर्य से कदापि नहीं है, वरन् वे आत्मानन्द के अधिष्ठान उस सौन्दर्य की चर्चा करते हैं, जो ऐन्द्रिक नहीं है, इन्द्रियातीत है। वह सौन्दर्यानन्द मधुमती भूमिका का है। इस प्रकार श्री अरविन्द काव्य तथा अन्य कलाओं को अलौकिक सौन्दर्य और अलौकिक आनन्द के माध्यम से आत्मा अथवा ब्रह्म से सबद्ध कर देते हैं और उनके लिए काव्य तथा अन्य कलाएँ लौकिक धरातल पर नहीं रह जाती। वे उन्हें अत्यंत पवित्र भूमि तथा रहस्य स्तर पर अधिष्ठित दृष्टिगोचर होती हैं। उनका सौन्दर्य और आनन्द भी आत्मा का वह सौन्दर्य तथा आनन्द है, जिसके आभास मात्र से लौकिक अथवा ऐन्द्रिक सौन्दर्य तथा तज्जनित आनन्द हमारे जीवन को मोह-पाश में आबद्ध किये हुए है और हम आनन्द के उपबिब को ही चरम मानकर विभोर बने रहते हैं।

- १—उनकी मान्यता का प्रथम निष्कर्ष यह है कि वे काव्य के लिए सौन्दर्य और आनन्द को अविभाज्य रूप में स्वीकार करते हैं।
- २—वह सौन्दर्य तथा आनन्द लौकिक स्तर का नहीं है, वरन् आत्मा का है।
- ३—श्री अरविन्द काव्य को साधारण लौकिक स्तर पर पर नहीं स्वीकार करते, वरन् वे उसे अत्यंत पवित्र तथा आत्मानुभूति की सर्जना मानते हैं।

कविता और शब्द-योजना

किसी भी साहित्यिक विधा, वक्तृता आदि में शब्द-स्थापन का विशेष महत्व होता है, क्योंकि उचित शब्द-योजना के बिना कोई भी साहित्यिक विधा और वक्तृता प्रभावशाली नहीं हो सकती। शब्द-शक्ति ही एक ऐसा तत्व है जो किसी भी साहित्यिक विधा अथवा वक्तृता को वर्गीकृत करता है। श्री अरविन्द ने भी शब्द-योजना की इस महती शक्ति को स्वीकार किया है। उनका कहना है कि कवि को अपने काव्य के माध्यम से एक सतुलित अथवा शक्तिपूर्ण और सक्षिप्त विचार देना होता है, उसे इस कर्म के लिए शब्द को इस प्रकार प्राणवान बनाने के लिए कवि को अपनी समग्र काव्य-शक्ति द्वारा उचित शब्द-संस्थापन का प्रयास करना चाहिए। उसे ऐसा करने के लिए केवल बौद्धिक सिद्धान्त (मोशन) का ही आश्रय नहीं लेना

पडेगा, वरन् वस्तु की भावप्रवणता (इमोशन) और भौतिक सवेग को भी सम्मिलित करना पडेगा, जिसको वह अभिव्यक्ति प्रदान कर रहा है। उसे शब्द के स्वरूप का इस प्रकार निर्माण करना होगा कि जिसका प्रभाव हमारे अर्न्तजगत पर भी उमी प्रकार पडे जैसा कि वाह्य जगत पर पडता है। अर्थात् जिम प्रकार वस्तु का वाह्य-वर्णन शब्दों के माध्यम से हमे प्रभावित करना है, उमी प्रकार शब्द-स्थापन हमारी आभ्यतर उदात्त वृत्तियों को भी सजग करे। ठीक उमी प्रकार जैसे वेदों की स्वीकृति है कि विश्व की सर्जना शब्द के द्वारा हुई। इस प्रकार कवि भी लपने काव्य की शब्द योजना के माध्यम से स्वयं अपने और हमारे लिए अस्तित्व प्राप्त करता है। कवि यह स्वरूप प्राणियों, वस्तुओं तथा अनुभवों की खडश, सामूहिक, विस्तृत अथवा ऐकान्तिक शब्द-व्यञ्जना पर आधारित होता है।¹

ऊपर ऊपर से शब्द की रचना अत्यन्त भौतिक तथा वैज्ञानिक धरातल पर प्रतीत होती है, किन्तु वास्तव में बात ऐसी नहीं है। वाह्य अभिव्यक्ति का अविच्छेदन वस्तु का आभ्यतर होता है। चाहे उस आभ्यतर का अस्तित्व कितना ही सूक्ष्म क्यों न हो, किन्तु बिना उसके बाह्य की स्थिति संभव नहीं। श्री अरविन्द का मत है कि जिन शब्दों को हम अपनी वक्तृता में प्रयोग में लाते हैं, उन्हें हम यदि गहराई से न देखें और केवल उनके वाह्यस्वरूप पर ही दृष्टिपान करें। तो वे हम अपने विचारों, भावनाओं अथवा अक्षणों (Perception) की अभिव्यक्ति के साधनों के अनिरिक्त और कुछ न प्रतीत होंगे। किन्तु यदि हम उनके अभ्यतर स्वरूप को जो कि मनो-वैज्ञानिक है, देखने की चेष्टा करेंगे तो हमें इस बात का पता चलेगा कि वह कौन सी शक्ति है जिससे हमारी वैखरी शक्ति ग्रहण करके प्रायः साकार और जीवन्त बनती है। उसमें प्रभावोत्पादकता आती है। श्री अरविन्द के मत में वह एक सूक्ष्म चैतन्य शक्ति है जो ध्वनि-शरीर का प्राण है। वह एक अतिचेतन प्राकृतिक शक्ति है जो हमारे अवचेतन से सामग्री प्राप्त करती है और फिर शनैः शनैः अपनी चेतनता का प्रभाव मानव-मस्तिष्क पर डालती है, जिसके फलस्वरूप मानव मस्तिष्क का विकास मूलतः एक ही प्रकार से होता है, किन्तु फिर भी भाषा में वैभिन्न्य होता है। यह वही शक्ति है, जिसको प्राचीन वैदिक ऋषियों ने 'वाक्' की सज्ञा दी है, जो वाणी की देवी है। तान्त्रिकों का मत इसके विषय में वैदिक ऋषियों से बिल्कुल पृथक् है। उनका कहना है कि यह शक्ति (वाक्) विभिन्न सूक्ष्म स्नायविक केन्द्रों के मध्य कार्य करती है। उसकी यह क्रिया उच्च से उच्च स्तर तक अपना आयाम रखती है और इस प्रकार शब्द के सत्य और साक्षात्कार के अभिव्यजन-संबन्धी अनेक वर्ग होते हैं। इनमें से एक वर्ग का नाम पश्यती है, जिसका अर्थ है शब्द को देखना। कवि की मन-स्थिति जब इस धरातल पर होती है तो वह मौलिक काव्य की सृष्टि करना है। इसी स्थिति में कवि महान् काव्य-सृष्टि करता है।

पश्यती वाक् के साक्षात्कार-क्षमता और अभिव्यक्ति-क्षमता (पावर आफ विजन एण्ड एक्सप्रेसशन आफ विजन) के अनुसार विभिन्न वर्ग होते हैं। प्रथम और सबसे साधारण शक्ति, काव्य का समानुपातिक स्वरूप है। इसके द्वारा हम काव्य को गद्य से पृथक् समझते हैं, क्योंकि वही शक्ति है जो भावुक अभिव्यजन और लयबद्धता के कारण चिन्तनशील गद्य से कविता के स्वरूप की पृथक् प्रतिष्ठा करती है और उसे अधिक प्रभावशाली और सवेदनशील बनाती है तथा इसी के परिणाम-स्वरूप हम न केवल नपे-तुले ढग से विचारणा करते हैं, वरन् वस्तु अथवा विचार को रमणीय और सरस ढग से देखते हैं।

अभिव्यजन की दूसरी शक्ति हम समानुपातिक सुन्दर और पूर्ण गम्भीरता से ऊपर आती है और अधिक शक्तिशाली तथा समृद्ध अभिव्यजन को जो केवल ध्वनि और काव्य दृष्टि तक ही सीमित नहीं है, वरन् जो गत्यात्मक और अतिशय रूप से प्रभावोत्पादक है—अभिव्यक्ति देने का प्रयास करती है।¹

श्री अरविन्द के शब्द सबधी विवेचन को निम्न निष्कर्षों के अन्तर्गत देखा जा सकता है —

१—शब्द मे महान् शक्ति होती है, जो कवि शब्द की इस जीवन्त शक्ति से अभिन्न है, उसी के काव्य मे जीवन प्रदायिका शक्ति होती है।

२—शब्द के अन्तर्गत दा प्रकार की शक्ति होती है—

(अ) हमारे वाह्य को प्रभावित करती है तथा,

(ब) हमारे अभ्यतर को जागृत करती है।

३—शब्द का प्रादुर्भाव भौतिक और वैज्ञानिक धरातल पर नहीं है, वरन् आभ्यन्तर तथा आत्मिक है। उसे परासवित् स्फूर्त समझना चाहिए।

४—वैदिक ऋषियो ने इसे वाक् के नाम से अभिहित किया है, जो वाणी की देवी है तथा तात्रिको ने इसे चार बाणियो मे वर्गीकृत किया है, जिसमे महान् कवि की रचनाओ को वे पश्यती के अन्तर्गत ग्रहण करते हैं।

५—शब्द की प्रथम शक्ति गद्य की नीरसता और चिन्तनशीलता से कविता को पृथक् करके उसे भावमय तथा लयात्मक स्वरूप प्रदान करती है तथा दूसरी शक्ति कविता को अधिक ध्वन्यात्मक, अधिक समृद्ध काव्य-दृष्टि सम्पन्न, गत्यात्मक और प्रभावोत्पादक रूप प्रदान करती है।

उपर्युक्त निष्कर्षों से यह सिद्ध होता है कि शब्द के अन्तर्गत महती जीवनी शक्ति होती है और जो कवि उस शक्ति को पहिचान कर अपने काव्य मे उसी के अनुकूल शब्द-संस्थापन करता है, उसी का काव्य शाश्वत हो सकता है। उसी के

द्वारा राष्ट्र-जीवन में प्राण-संचार मभव है और ऐसा काव्य जिस राष्ट्र को सजीवनी के रूप में प्राप्त है, वही अन्य राष्ट्रों और देशों की संस्कृतियों के मिट जाने पर अनन्तकाल तक जीवित रहेगा।

कविता और छन्द

आधुनिक युग में यह विवाद अतिशय रूप से जोर पकड़ता जा रहा है कि कविता को छन्द-बद्ध होना अनिवार्य अथवा आवश्यक नहीं। इसके प्रमाणस्वरूप रवि बाबू के गद्य-गीतों में एक विशेष प्रकार की लयात्मकता है, जो उसे पद्यमय तथा संगीतात्मक बनाती है। रवि बाबू की गीताजलि का विशेष महत्व उसके संगीत और काव्य-तत्व को लेकर उतना नहीं है जितना उसकी विचार-संपत्ति और दार्शनिकता को लेकर। उनके वे गीत जो छन्द-बद्ध और संगीतमय हैं, बंगाल और देश-विदेश में उत्कृष्ट काव्य के रूप में स्वीकार किये जाते हैं।

कविता और छन्द के संबंध में अरविन्द ने भी विचार किया है। उनका कहना है कि एक दृष्टिकोण से कविता में लय-बद्ध छन्द का प्राथमिक महत्व है; क्योंकि यह प्रथम मौलिक तथा अनिवार्य तत्व है जिसके बिना अन्य सभी काव्य-तत्व चाहे वे कितने ही मूल्यवान् हों कविता की रसाविष्टता के लिए व्यर्थ होते हैं। बहुधा काव्य को उत्कृष्ट छन्द-बद्ध लयात्मकता, चाहे उसकी काव्यदृष्टि शिथिल हो और वह शिल्प की गभीरता से भी परे हो, अमर बना देती है। किन्तु, यह केवल छन्द-बद्ध लयात्मकता ही नहीं है चाहे वह शिल्प की समग्र उत्कृष्टता ही क्यों न लिए हुए हो, जिसे हम काव्यात्मक गति (पोएटिक मूवमेंट) कहते हैं, वह समग्रता तो केवल पहला कदम मात्र है, केवल भौतिक आधार है और फिर आभ्यन्तर के संगीत पर बल देते हुये वे कहते हैं कि उसमें एक अत्यधिक गभीर तथा सूक्ष्म संगीत का समावेश होना चाहिये, जिसे वे लयात्मक आत्मा की गति की सज्ञा देते हैं, जो छन्द में प्रविष्ट होकर बहुधा उसे आप्लावित कर लेता है और इसके पश्चात् यथार्थ काव्य की उपलब्धि का श्रीगणेश होता है। मात्र छन्द का शिल्प-वैभव, चाहे वह कितना ही सूक्ष्म, समृद्ध अथवा विभिन्न रूप वाला हो, केवल बाह्य श्रवणेन्द्रिय को ही सन्तुष्ट कर सकता है और सर्जना के गभीर उद्देश्यों की पूर्ति नहीं कर पाता, क्योंकि आभ्यन्तर के भी एक श्रवणेन्द्रिय है और जिसका अधिकार बाह्य कर्णेन्द्रिय से कहीं अधिक है, उसतक काव्य का पहुँचना और सन्तुष्ट करना आलाप (संगीत) और छन्द के सृष्टा-निर्माता कवि का प्रमुख उद्देश्य है।

श्री अरविन्द छन्द के महत्व को आध्यात्मिक स्तर पर स्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि यद्यपि 'मिल्टन' ने छन्द की प्रशंसा नहीं की और उसको महत्वपूर्ण नहीं कहा जिसे उसने अपनी प्रारम्भिक रचनाओं में बड़ी कुशलता के साथ प्रयोग किया है, और उसके उस काव्य में यद्यपि औदात्य कम है, तथापि

काव्य-सौन्दर्य अत्यधिक है। या तो वह छन्द के आध्यात्मिक मूल्य उसकी, संगीतात्मक शब्द-व्यवस्था, सगत्यात्मक पुनरावृत्ति (रि-अकरेन्स) जो कविता को सतुलित गति प्रदान करती है, उसकी प्रकृति को जो प्रेरणा के लिए क्रमशः द्वार उद्घाटित करती है, उसकी सौन्दर्याभिव्यक्ति की क्षमता जो हमारे अन्तर्गत अति-बौद्धिकता के रूप में वर्तमान है और जिसको जागृत करने की क्षमता सगीत को ही है, को भूल गया है या जान-बूझ कर तिरस्कार किया है। ह्विटमैन ने तो इस सबध में लिब्टन से भी अधिक भूल की है। जब मानव ने मन और आत्मा पर प्रभाव डालने और अधिभार पाने के लिए विचार तथा भाव-शक्ति ध्वनि के सतुलित पुनरावर्तन के अन्तर्गत खोज लिया तो इसका अर्थ यह नहीं है कि वे केवल कलात्मक चित्र (डिवाइस) का ही अन्वेषण कर रहे थे किन्तु मनोवैज्ञानिक के सूक्ष्म तत्व की जिसकी चेतन प्रक्रिया (थ्योरी) वैदिक परंपरा में सुरक्षित है की टोह में थे। प्राचीन भारतीयों की चिन्तना उपपत्तियां निरर्थक श्रम के रूप में नहीं थी चाहे वह दर्शन अथवा विज्ञान-संबंधी हो अथवा अन्य कानून संबंधी; इसी लिए उन्होंने उसे स्थायित्व प्रदान करने के लिए उसे पद्यबद्ध किया। यह कार्य उन्होंने मात्र-स्मृति (याददाश्त) के लिए ही नहीं किया—क्योंकि वे वैदिक प्रार्थनाओं तथा पद्य-बद्ध उपनिषदों के समान ही गद्यमय विशाल-काय ब्राह्मण-ग्रन्थों को कठस्थ करने में पूर्ण समर्थ थे—वरन् उन्होंने अनुभव किया था कि छन्द बद्ध कथ्य सरलता से चिरकाल तक केवल सुरक्षित ही नहीं रह सकता, किन्तु उसमें गद्य की अपेक्षा प्रकृत्या अधिक शक्ति भी आ जाती है। वह केवल अपनी गभीर ध्वन्यात्मकता के कारण ही मूल्यवान नहीं हो जाता, वरन् उसके कारण भाषा में अनिवार्य रूप से शक्ति आ जाती है और वह हमें उच्च धरातल पर प्रतिष्ठित कर देता है। वैदिक विचारणा में कदाचित् यह सत्य सन्निहित है कि ऋषियों ने ससार के ससरण को छन्द-बद्ध किया है और वह इसलिए, क्योंकि वे कौसमिक मीटर्स (Cosmic Meteres) के लिए पूर्ण ईमानदार थे, जिसको आधारभूत ससार-ससरण बिना किसी परिवर्तन के अपने अतर्गत सज्जोए हुए था। वह एक सतुलित गति (हारमोनी) है जो सजित वस्तुओं के अमरत्व में सूक्ष्म पुनरावर्तन की प्रक्रिया द्वारा स्थिर है और छन्द की गतिमहा केवल रचनात्मक ध्वनि है जो अपनी रहस्यात्मक शक्ति से चेतना प्राप्त करती है।¹

किन्तु श्री अरविन्द छन्द को ही कविता की समग्र-साज-सज्जा के रूप में नहीं स्वीकार करते वरन् उनका कहना है कि छन्द तो मात्र कविता का शिल्प है। वह तो केवल उरुका बाह्य अथवा भौतिक रूप है, जो कविता को प्रभावशाली बनाता है। काव्य का लक्ष्य मात्र कला-विदग्धता अथवा भौतिक श्रवण ही नहीं है, वरन् वह तो कोई आभ्यंतर वस्तु है जो गुप्त सगतियों की प्रतिध्वनि को बाहर लाना चाहती है जो हमारे अन्तरतम की सगीतमयी रहस्यात्मक अनन्तता है। वह बौद्धिक व्यवस्था

का श्रम भी नहीं है और न वह सौन्दर्य भावना ही है जिसे कवि ने प्राप्त कर लिया है, वरन् वह आत्मा का अपने अन्तस् का श्रम है जिसके द्वारा वह अपनी शाश्वत गहराई के उच्छ्वलन द्वारा कुछ बाहर निकालना चाहती है। अन्य गुणों का भी अपने स्थान पर महत्व है, किन्तु सामूहिक गति देने वाली स्वयं आत्मा ही है जो अपने उच्चतर तथा अविश्लेषणीय ढंगों से अपने कार्य का संपादन करती है। इसका परिणाम अलौकिक संगीत है, जिसे शब्द द्वारा प्रसृत संगीत कभी प्राप्त नहीं कर सकता और इसी के द्वारा आत्मा की जीवनीशक्ति आत्म-भावना, गभीर अधिमानस की महत्ता (सुप्रामेटिकल मिग्नीफिकेस) प्राप्त होती है। इन उच्च संगतियों तथा आलापो (मेलोडीज) द्वारा छन्द-बद्ध लय एक आध्यात्मिक रूपमें ग्रहण की जाती है। कभी कभी वह इतनी आपूर्यमाण हो जाती है अथवा एक ऐसे संगीत में खो जाती है जो वास्तव में एक अन्य रहस्यात्मक आध्यात्मिक गति की प्रदायक होती है।

काव्यात्मक गतिमत्ता के गाभीर्य द्वारा ही काव्य के अभिव्यजन की महती सम्भावना उत्पन्न होनी है। यह बात छन्द-गति पर आधारित होती है। किन्तु या तो वह स्वयं इसे धारण करती है या उसके द्वारा धारण की जाती है और उसमें (छन्द की गति में) पहले से महत्तर संगीत-तत्त्व प्रवाहित होता है, जो उसका अतिक्रमण कर जाता है, किन्तु फिर भी उन सभावनाओं को जो मत्र संगीत के सुनने के लिए उपयुक्त होती है, प्रस्तुत करता है। यही आत्मा की भौतिक साधन की कठिनाइयों और मीमाओं के ऊपर विजय है। इस संगीत को श्रवण करने वाली वही शाश्वत आत्मा है, जिसको उपनिषद कर्ण का कर्ण कहते हैं, वही श्रवणेन्द्रिय जो सब कुछ सुनती है और जो 'शब्द और वाक् का आधार है।' और वह अपने स्वकीय चिन्तन और साक्षात्कार (विलयन) जिसको कि वह स्वयं सुन रहा है, की अनिवार्य संगतियाँ हैं।^१

श्री अरविन्द के उपर्युक्त छन्द-सम्बन्धी मत का निष्कर्ष निम्न प्रकार से रखा जा सकता है -

- १—श्री अरविन्द का मत है कि काव्य के लिए छन्द का प्राथमिक महत्व है, क्योंकि छन्दाभाव में कविता में रस की सभावना नहीं की जा सकती जो, काव्य का प्राण है।
- २—काव्य-दृष्टि के शिथिल होने के बावजूद, छन्द-बद्ध लयात्मकता काव्य को अमर कर देती है।
- ३—किन्तु, वे छन्द और लय को काव्य-उद्देश्य के प्रथम कदम के रूप में ही स्वीकार करते हैं। किन्तु उनकी स्थापना है कि कविता में छन्द-द्वारा प्रसृत संगीत स्थूल कर्णेन्द्रिय में प्रविष्ट होकर आभ्यान्तर कर्णेन्द्रिय को

आविष्ट कर लेता है और तभी आत्मानन्द की प्राप्ति होती है। अस्तु, काव्य का उद्देश्य केवल बाह्य श्रवणेन्द्रिय को सतुष्ट करना नहीं है, वरन् अन्तः की कर्णेन्द्रिय को परितुष्ट करना है।

३-श्री अरविन्द काव्य के महत्त्व को केवल भौतिक धरातल पर ही नहीं, वरन् आध्यात्मिक धरातल पर भी स्वीकार करते हैं और आध्यात्मिक स्तर पर काव्याभिव्यक्ति और काव्यानुभूति छन्द-लय द्वारा प्रसूत सगीत से ही प्राप्त हो सकती है।

अमर और स्थायी काव्य तथा श्री अरविन्द

कार्लमार्क्स तथा अन्य विदेशी दार्शनिकों तथा मनोवैज्ञानिकों की स्थापनाओं के द्वारा जहाँ विचार तथा अर्थ-क्षेत्र में एक व्यापक क्रान्ति के दर्शन होते हैं, वही साहित्यिक मूल्यों को भी उन्होंने आमूल झकझोर दिया है। कविता तथा साहित्य की अन्य विद्याओं के लिए प्राचीन साहित्य-शास्त्रियों की यह मान्यता है कि यदि उनकी सर्जना शाश्वत-भावनाओं के सवेदनो द्वारा हुई है तो वह काव्य या साहित्यिक विद्या अमर हो सकती है। किन्तु, इसके विरोध में आधुनिक दार्शनिकों और मनोवैज्ञानिकों की स्थापना है कि जब काल के प्रवाह में कोई भी पदार्थ स्थिर नहीं रहता और प्रत्येक वस्तु परिवर्तित होती है तो उसी का आधार लेकर निर्मित होने वाला साहित्य कैसे अमर हो सकता है।

श्री अरविन्द ने भी इस विषय पर विचार किया है। उनके अनुसार 'वह काव्य कभी अमर नहीं हो सकता जो बाह्य प्रभावान्विति पर बल देता है अथवा तात्कालिक जीवन और विचार और अनुभव के आधार पर रचा गया है। उसकी प्रभाव-व्याप्ति तात्कालिक होती है। किन्तु उसमें सार्वकालिक प्रभाव और शक्ति का एकान्त अभाव होता है' चाहे फिर उसका शिल्प कितना ही सशक्त क्यों न हो। वह अन्तःसार शून्य होता है। वह कदाचित् इसीलिए असफल होता है, क्योंकि उसका सम्बन्ध तात्कालिक बलवती वस्तुओं और परिस्थितियों से होता है किन्तु उनसे नहीं जो शाश्वत तथा अमर हैं।

श्री अरविन्द के उपर्युक्त मत से यह भली भाँति स्पष्ट है कि वे काव्य की नित्यता अथवा अमरत्व पर विश्वास करते हैं। उनके मत से यदि काव्य का विषय महान् है और शाश्वत भावों पर आधारित है तो वह काव्य सहस्राब्दियों तक जीवित रह सकता है। किन्तु, यदि कवि की दृष्टि तात्कालिक समस्या और परिस्थितियाँ तक सीमित रह गई हो, तो उन परिस्थितियों और समस्याओं के समाप्त हो जाने पर काव्य की भी प्रभाव-व्याप्ति समाप्त हो जायगी और वह काव्य अतीत के गर्भ में चला जायगा।

श्री अरविन्द की नूतन दार्शनिक स्थापना और कविता

कुछ विद्वानों ने कविता को दर्शन-सयुक्त होना परमावश्यक माना है, क्योंकि उनके मत से कविता अपनी शिल्प संपत्ति तथा भाव-वैभव के माध्यम से जो कुछ देती है, वही उसका अभिप्रेत होता है। और उसी के स्वागत के लिए उसकी उपर्युक्त साज-सज्जा (शिल्प) और भाव-गरिमा होती। उनके मत से काव्य का वह अभिप्रेत सर्व मंगलकारी दर्शन अथवा चिन्तन के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, जो जीवन को स्फूर्ति देता है और उसके योग-क्षेम को बहल करता है। मार्क्स ने भी अपनी मान्यता में काव्य के उपादेय तत्व को स्वीकार किया है और वह भी प्रकारान्तर से चिन्तन को स्वीकार करता है, पर इस प्रकार के विचारको के अतिरिक्त कुछ ऐसे भी चिन्तक हैं, जो काव्य को स्वयं उसका उद्देश्य मानते हैं। किन्तु इस प्रसंग में इस विवाद में न पड़ कर, श्री अरविन्द के एतद्विषयक विचार दिये जा रहे हैं।

श्री अरविन्द एक सीमा तक काव्यान्तर्गत दर्शन को स्वीकार करते हैं। उनके एतद्वसवी विचारों का उल्लेख 'काव्य और दर्शन का संबंध' शीर्षक स्तम्भ में किया जा चुका है। किन्तु उन्होंने अपनी दार्शनिक चिन्ता-धारा के परिप्रेक्ष्य में काव्य की सगति भी बिठाई है। उनका कहना है कि भविष्य की कविता को ईश्वर को मानव जीवन के निकट लाना पड़ेगा, आत्म-चेतना के द्वारा अपने व्यक्तित्व और अस्तित्व को अनुप्राणित करना पड़ेगा, अनन्त की शक्ति और उसकी अभिव्यक्ति का अनुभव अपने मानसिक तथा भौतिक अस्तित्व को कराना होगा। साथ ही उसे आत्मा के एकत्व का अनुभव हमारे समग्र अनुभवों और भावनाओं में तथा हृदय और मस्तिष्क का सम्बन्ध हमारे चारों ओर बिखरे हुए जगत् के साथ कराना होगा ताकि हमारा जीवन स्वर्गीय बन सके, और ससार के कृत्रिम वर्गों के टट्टर गिर सके तथा अज्ञानता का अन्धापन समाप्त हो सके, जिससे मानव के लिए स्वर्ग के द्वार उद्घाटित हो सकें, ताकि प्रत्येक मानव और उसका वंश (रेस) स्वर्गीय गुणों से सम्पन्न होकर पूर्ण हो सके। श्री अरविन्द की 'भविष्य की कविता' से यही कामना है और यह काव्य के द्वारा तभी संभव है, जब उसे दृष्टि प्राप्त हो, उसमें शब्द-शक्ति की समग्रता हो, आनन्द और सौन्दर्य का सान्निध्य हो जो सुन्दर काव्य की सृष्टि के लिए अभीष्ट तत्व है^१।

श्री अरविन्द की कविता और स्वकीय दार्शनिक स्थापना से सम्बन्धी मत से निम्नलिखित निष्कर्ष निकलते हैं :—

- १—कविता का उद्देश्य केवल बात-चापत्यमात्र न होकर अत्यन्त गभीर है। कविता में बड़ी सामर्थ्य है। उससे सभी कुछ संभव हुआ है और होसकता है।

१. द फ्यूचर पोएट्री, फर्स्ट एडिशन, चैप्टर २७, पेज ३३८-३३९

अस्तु ऐसी शक्तिशाली वस्तु का प्रयोग सतही-स्तर पर न करके उच्च और महान् कार्यों के लिए करना चाहिए। जब इसे स्वर्ग का सिंहासन प्राप्त हो सकता है तो फिर सासारिक कार्यों के लिए क्यों इसका उपयोग किया जाय। क्यों न इसके द्वारा अपने हृदय और मस्तिक को परमात्मा की अपूर्व छवि से भर लिया जाय।

२-भविष्य की कविता से उनकी दूसरी कामना है ब्रह्म कि की उस अनन्त शक्ति का अनुभव केवल मन में ही नहीं वरन् मन के बाहर जगत् के प्रत्येक कण में करावे। अर्थात् जड और चेतन एक ही परमात्मा से अपर्यमाण है, इसके सिवा और कुछ भी नहीं है। वे जाति और रूप रंग के सासारिक वर्गीकरण को कृत्रिम मानते हैं और उनकी कामना है कि भविष्य का कवि अपने काव्य के द्वारा इस दार्शनिक तथ्य को नगर-नगर ग्राम-ग्राम तथा प्रत्येक प्राणी तक पहुँचाए।

३-किन्तु साथ ही वह यह भी चाहते हैं कि काव्य की दृष्टि काव्य सौन्दर्य तथा काव्यात्मा रस अथवा आनन्द में किसी प्रकार की बाधा नहीं पडनी चाहिए। उनकी कामना है कि दर्शन भी काव्य से सबद्ध होकर अपने प्रकृत गुण चिन्तन को छोड़ कर भाव के माध्यम से अभिव्यक्त हो।

छायावादी काव्य और दर्शन

श्री अरविन्द की काव्य-सबधी मान्यताओं के पश्चात् अब हम इस अध्याय में यह देखने की चेष्टा करेंगे कि हिन्दी का छायावादी काव्य श्री अरविन्द की एतद् सबधी स्थापनाओं से किस सीमा तक समानता रखता है और उस पर श्री अरविन्द का कितना प्रभाव है।

वास्तव में किसी देश की दार्शनिक उपपत्तियाँ ही उसके निवासियों के उदात्त-मन तथा सस्कृति की परिचायिका होती हैं, क्योंकि वहाँ के मनीषी दीर्घकाल के चिन्तन-मनन के पश्चात् जीवन को व्यवस्थित तथा सुचारु रूप से चलाने के लिए जिन निष्कर्षों पर पहुँचे हैं, उन्हीं से उस देश अथवा राष्ट्र की सस्कृति के अवयवों का निर्माण होता है। और सस्कृति ही अन्ततोगत्वा उस देश की वह धरोहर होती है, जिसकी नींव पर आगे आने वाली पीढ़ियों की काया का निर्माण होता है, उन पर रक्त-मास चढ़ता है, उनमें प्रतिभा, बुद्धि और सर्वोपरि अध्यात्म-चेतना अधिष्ठित होती है। यदि यह कहा जाय कि जिस देश का आध्यात्मिक-चिन्तन और दार्शनिक विन्तन जितनी महनीय होगी, उतनी ही महान् उस देश की सस्कृति होगी तो कदाचित् अत्युक्ति न होगी।

अध्यात्म की चरम उपलब्धि के लिए अध्यात्मवादियों ने योग मार्ग को सर्वश्रेष्ठ साधन के रूप में स्वीकार किया है।^१ किन्तु, योग की प्रायः समग्र पद्धतियाँ सासारिकता के एकान्त निषेध पर आधारित हैं, इसलिए उनमें आनन्द की अपेक्षा विरक्ति, सरसता की अपेक्षा नीरसता अधिक प्रतिष्ठित हो गयी है। अतएव, यह मार्ग (योग-मार्ग) सर्व साधारण के लिए ग्राह्य नहीं हो सका। किन्तु एक दूसरा भी मार्ग है जो ससार को समग्र रूप में स्वीकार करता हुआ क्रमशः मानसी-वृत्तियों को उदात्त बनाता हुआ मानव-मन को चिरभिलषित आनन्द-सागर में निमग्न कर देता है। यह सरस अथवा रसवादी मार्ग है साहित्य का, जो दर्शन की नीरस स्थापनाओं को भी अपने परिवेश में रखकर सरस, सवेद्य और सर्वजन ग्राह्य बना देता है। दार्शनिक स्थापनाओं की सहज, सप्रेष्य, और आनन्दमयी अभिव्यंजना के लिए आधुनिक युग में छायावादी काव्य अतिशय महत्तम भूमिका पर प्रतिष्ठित कहा जा सकता है। इस अध्यायमें मैं छायावाद के प्रतिष्ठापक प्रमुख कवियों—‘प्रसाद’, ‘निराला’ और

महादेवी की रचनाओं की दार्शनिक मान्यताओं का सम्यक् विवेचन उपस्थित करने की चेष्टा की जा रही है।)

प्रसाद का काव्य और दर्शन

प्रमुख छायावादी कवियों के अन्तर्गत श्री जयशंकर प्रसाद के काव्य के अन्तर्गत दर्शन का स्वरूप सर्वाधिक स्पष्ट उत्तरा है। इसके प्रमुख कारण उनकी अन्तर्मुखी-वृत्ति एवं जीवन के परिवेण रहे हैं। उन्होंने दीनबन्धु ब्रह्मचारी से संस्कृत का अध्ययन किया था और साथ ही उपनिषद् भी पढ़े थे।^१ उपनिषदों के अतिरिक्त वैदिक ग्रन्थों तथा वैष्णव और शैव-दर्शनों का भी विधिवत अध्ययन किया था। वे काश्मीरी शैव-दर्शन पर विशेष आस्था रखते थे।^१

उपयुक्त दार्शनिक अध्ययन और अन्तर्मुखी वृत्ति का प्रभाव उनके काव्य में प्रभूत रूप से पड़ा है। 'प्रसाद' जी का जीवन-दर्शन लौकिकता को आध्यात्मिकता से समन्वित देखना चाहता है। उनके 'आँसू' काव्य के अन्तर्गत प्रेम की लौकिकता को सकीर्ण स्तर से उठाकर अलौकिक आध्यात्मिक-स्तर पर प्रतिष्ठित कर देने में उनकी उपयुक्त दार्शनिक चिन्तना की परिणति होती हुई दृष्टिगोचर होती है।

'लहर' की गौतम बुद्ध पर लिखी गई रचनाएँ भी उनकी दार्शनिक वृत्ति की परिचायिका हैं। किन्तु, इन रचनाओं में जैसे 'प्रसाद' जी की दार्शनिक वृत्ति का श्रुत् खलित रूप नहीं प्राप्त होता, जैसे वे जो चित्र निर्माण करना चाहते हों उसके ये रंग-मात्र हों, जिनके माध्यम से दर्शन का भव्य-चित्र अपनी अभिव्यक्ति का मार्ग खोज रहा हो। 'प्रसाद' जी ने अपनी दार्शनिक मान्यता का उदात्त चित्र अपने महाकाव्य 'कामायनी' में कालान्तर में अंकित किया।)

'कामायनी' और 'प्रसाद' जी की दार्शनिक-मान्यता

'कामायनी' जहाँ एक ओर 'प्रसाद' जी के व्यक्तित्व का चरम रूप प्रस्तुत करती है, वहीं उसमें पुष्ट जीवन-दर्शन की भी अन्यतम स्थापना हुई है। किन्तु, इससे यह न समझना चाहिए कि प्रसाद जी साहित्य अथवा काव्य की भावयिनी धारा से कट कर दर्शन की नीरस वृत्ति के अनुयायी बन गये हैं। वस्तुतः 'प्रसाद' जी ने दार्शनिक सिद्धान्तों को काव्य में इस प्रकार नियोजित किया है कि वह भी साहित्य का सौन्दर्यमय स्पर्श पाकर भावमय हो गया है।

प्रत्यभिज्ञा-दर्शन—

'कामायनी' में यद्यपि दार्शनिक चिन्तना के अनेक रूप उपलब्ध होते हैं, फिर भी उसमें काश्मीरी प्रत्यभिज्ञा-दर्शन की प्रमुख-रूप से प्रतिष्ठा दृष्टिगोचर होती है।

१ 'प्रसाद' की याद, सस्मरण ५, मई धारा, माघ स० २००७, पृ० ७

२. प्रत्यभिज्ञा-दर्शन के विस्तृत-सिद्धान्तों के लिए इस प्रबन्ध का प्रथम अध्याय द्रष्टव्य है।

अतएव सर्वप्रथम कामायनी से तत्संबंधी उदाहरण प्रस्तुत किये जा रहे हैं ।

प्रत्यभिज्ञा-दर्शन आत्मा को चित्ति के रूप में स्वीकार करता है । 'प्रत्यभिज्ञा हृदयम्' में इस चित्ति अथवा चिदात्मा को सर्वथा स्वतंत्र माना गया है । (चित्ति-स्वतंत्र, विश्वसिद्धि हेतु) यही चिदात्मा स्वेच्छा से विश्व का उन्मीलन करता है —
'स्वेच्छया स्वमितौ विश्वमुन्मीतयति'

'प्रसाद' जी ने भी इसी चित्ति अथवा महाचित्ति के विलास को सृष्टि का रूप कहा है :—

“कर रही लीलामय आनन्द महाचित्ति सजग हुई-सी व्यक्त,
विश्व का उन्मीलन अभिराम, इसी में सब होते अनुरक्त ।”

—श्रद्धा सर्ग, पृ० ५३, अष्टम संस्करण ।

यह स्वेच्छा से संसार का निर्माण करने वाली तथा इच्छा, ज्ञान एवं क्रिया समन्वित है—

“सर्ग, इच्छा ही का है परिणाम”

—श्रद्धा सर्ग, पृष्ठ ५३

* * * *

“इस त्रिकोण के मध्य विन्दु तुम,
शक्ति विपुल क्षमता वाले थे ।
एक-एक को स्थिर हो देखो,
इच्छा, ज्ञान, क्रिया वाले थे ।”

—रहस्य सर्ग पृष्ठ २६२ ।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन की जीवन संबंधी मान्यता को भी 'प्रसाद' जी 'कामायनी' में स्वीकार करते हुए प्रतीत होते हैं । मनु के व्यक्तित्व-विकास में उनकी उपर्युक्त मान्यता की पुष्टि ही जाती है । 'प्रसाद' जी ने 'कामायनी' में मनु का प्राथमिक स्वरूप, तीनों प्रकार के मलो और छ कचुको से आवृत प्रतिष्ठित किया है । जब तक वे इस स्थिति में रहते हैं, उन्हें सही मार्ग का ज्ञान नहीं होता । मनु की यह आणव अथवा जैव स्थिति 'निर्वेद' सर्ग तक रहती है, जिसमें अभेद बुद्धि का एकान्त अभाव रहता है । निर्वेद से लेकर 'रहस्य' सर्ग तक वे शक्ति स्थिति में रहते हैं, जहाँ उनका मन भेद-अभेद के झूले में झूलता रहता है । किन्तु, आनन्द सर्ग में जब उन्हें श्रद्धा द्वारा इच्छा-ज्ञान और क्रिया के त्रिकोण एक रूप होते हुए दृष्टिगोचर होते हैं तो उनके मन से द्विधा भाव भिन्नकर पूर्ण आनन्दमयी स्थित हो जाती है । यही

• मनु की शिवत्व की प्राप्ति है ।

नियतिवाद

जीव और आत्मा-सबधो मान्यताओ के अतिरिक्त 'प्रसाद' जी ने नियति को भी प्रत्यभिज्ञा-दर्शन के अनुरूप ही स्वीकार किया है। प्रत्यभिज्ञा दर्शन में नियति को ग्यारहवा तत्व स्वीकार किया गया है। अभिनवगुप्तपादाचार्य ने नियति को विशिष्ट कार्यों की योजना करने वाली शक्ति के रूप में स्वीकार किया है।^१ मालिनी विजयोत्तर तत्र^२, मृगेन्द्र तत्र^३ तथा स्वच्छन्द तत्रमे^४ भी इसे विश्व के समग्र कार्यों की योजना करने वाली कहा गया है।

'प्रसाद' जी ने भी 'कामायनी' के अन्तर्गत नियति को विश्व-कर्म की सचा-लिका तथा नियोजिका के रूप में स्वीकार किया है।^५ मानव-नियति द्वारा शासित होकर ही अनेक विध कार्यों में व्यावृत्त होता है।^६

नियति को 'प्रसाद' जी ने भी सर्व तत्र-स्वतत्र सत्ता के रूप में स्वीकार किया है।^७ यह नियति एक ओर तो विश्व-कार्यों की सुनियोजना करती है और दूसरी ओर जगत् से उत्पन्न अहकारादि का भी सयमन करती है। इस कार्य को सपन्न करने के लिए वह एक भीषण अभिनेत्री के समान अभिनय करती है।^८

प्रत्यभिज्ञा-दर्शन में जहाँ नियति की इस प्रकार अपार शक्ति स्वीकार की गयी है, वही यह भी स्वीकार किया गया है कि जीवात्मा जब शिव तत्व को उपलब्ध कर लेता है तो फिर वह नियति के शासन से दूर हो जाता है। 'प्रसाद' जी ने भी रहस्य सर्ग के अन्तर्गत शैवागमो की इस मान्यता को इस प्रकार स्वीकार किया है :-

१. नियतियोजना धत्ते विशिष्टे कार्यं मंडले ।

(तन्त्रालोक, भाग ६, पृ० २६४)

२. मालिनी विजयोत्तर तत्र, पृ० ४ ।

३. मृगेन्द्र तत्र, पृष्ठ २१४ ।

४. स्वच्छन्द तत्र, भाग ५ (अ), पृष्ठ ४६० ।

५. नियति चलाती कर्मं चक्र यह । (रहस्य सर्ग, पृ० २६७)

६. उस एकास्त नियति शासन में चले विवश धीरे-धीरे ॥

(आशा सर्ग, पृष्ठ ३४)

७. देखते थे अग्निशाला से कुतूहलयुक्त,

मनु चमत्कृत निज नियति का खेल बधन मुक्त । (वासना सर्ग, पृ० ८३)

८. इस नियति-नटी के अति भीषण अभिनय की छाया नाच रही ।

(इडा सर्ग, पृ० २५८)

“निराधार है, किन्तु ठहरना हम दोनो को आज यही है,
नियति खेल देखूँ न, सुनो अब इसका अन्य उपाय नहीं है।”^१

अस्तु, कहा जा सकता है कि ‘प्रसाद’ जी ने ‘कामायनी’ के अन्तर्गत नियति को परमात्मा की नियामिका शक्ति के रूप में स्वीकार किया है। उसी के शासन में विश्व के उत्थान-पतन होते रहते हैं। किन्तु, उसके शासन का आयाम विश्व तक ही सीमित है। जब जीवात्मा विश्व की परिखाओ को पार कर शिव-तत्त्व की ओर उन्मुख होता है, वह नियति के शासन से परे हो जाता है। ‘प्रसाद’ जी ने नियति को अहंकारादि का नियन्त्रण करके विश्व को सुव्यवस्थित करने वाली और जीवात्मा को शिव की ओर प्रेरित करने वाली शक्ति के रूप में प्रतिष्ठित किया है।

अभेदवाद और आभासवाद

प्रत्यभिज्ञा-दर्शन के अनुसार शिव से लेकर पृथ्वी तक एक चित्ति रूप शिव से अभेद रूप में स्फुटित माना गया है। यह समग्र जड-चेतन विश्व, प्रकाश रूप शिव ही है। वास्तव में चित्ति रूप आत्मा ही देश-कालादि भेद से विभिन्न रूपों में दृष्टि-गोचर होता है^२। परन्तु, वास्तव में वह मूल रूप में एक ही है और अभेद रूप में विद्यमान है।^३

इसी अभेदवाद को आभासवाद भी कहते हैं। ईश्वर प्रत्यभिज्ञा-विमर्शिनी के अनुसार चित्ति ही अपने दर्पण में समग्र पदार्थों को प्रतिबिम्ब के समान आभासित करती है,^४ इसी कारण इसे ‘आभासवाद’ कहते हैं।

प्रत्यभिज्ञा-दर्शन की इस अभेदवादी अथवा आभासवादी स्थापना को प्रसाद जी ने भी अपनी कामायनी के अन्तर्गत स्वीकार किया है। उनकी-एतद्विषयक मान्यता ‘कामायनी’ के प्रारंभ से ही प्रकट होती है, जब वे जड-चेतन को अभिन्न रूप में स्वीकार करते हैं^५।

समरसता की सिद्धान्त

प्रत्यभिज्ञा दर्शन के अन्तर्गत समरसता का भी महत्वपूर्ण स्थान है। स्वच्छन्द तत्र के अनुसार समरसता को नदी—समुद्र-संयोग के रूप में स्वीकार किया गया है।

१. रहस्य सर्ग, पृ० २६०

२. प्रत्यभिज्ञा हृदयम्, पृ० ८

३. —स चैको द्विरूपास्त्रिमयश्चतुरात्मा सप्तपञ्चक स्वभाव ।

प्रत्यभिज्ञा हृदयम् ॥११७॥

४. चेतनोहि स्वात्मदर्पणे भावान् प्रतिबिम्बवत् आभासयति इति सिद्धान्तः ।

[ईश्वर प्रत्यभिज्ञाविमर्शिनी, भाग २, पृ० १५३]

५. एक तत्त्व की ही प्रधानता, कही उसे जड या चेतन । (कामायनी, पृ० ३)

जिस प्रकार नदी, समुद्र को प्राप्त करके अपने अस्तित्व को खोकर उसके साथ एक रूप हो जाती है, उसी प्रकार आत्मा, परमात्म-भाव को प्राप्त कर सर्वतोभावेन शिव रूप हो जाता है, इसे ही समरस्य स्थिति कहते हैं।^१ श्री अभिनवगुप्तान्वार्य के मतानुसार “आनन्द शक्ति मे विश्रान्ति उपलब्ध करने के पश्चात् योगी को समरसता की स्थिति प्राप्त होती है।”^२ साथ ही उनका यह भी कहना है कि समरसता की स्थिति प्राप्त हो जाने पर पूर्ण अद्वैत स्थिति हो जाती है।^३

इस समरस्य का अधिकारी प्रत्येक व्यक्ति है। इसके लिए दीर्घ-लघु का विभेद नहीं है। ‘प्रसाद’ जी ने प्रत्यभिज्ञा-दर्शन के इसी सिद्धान्त को अपनाते हुए कामायनी में कहा है—

“नित्य समरसता का अधिकार उमडता कारण जलधि समान।”^४

वास्तव में वैषम्य लघुता एवं सकीर्णता का जनक है, समरसता में विशालता अथवा व्यापकता है। इसी विषमता के नष्ट होने पर समरसता अथवा अद्वैत स्थिति प्राप्त होती है। ‘प्रसाद’ जी ने इस विषमता के कारण की ओर संकेत करते हुए कहा है कि जीवन में यह वैषम्य ज्ञान, क्रिया और इच्छा के पार्थक्य के कारण उपस्थित होता है—

“ज्ञान दूर कुछ, क्रिया भिन्न है,
इच्छा क्यों हो पूरी मन की।
एक-दूसरे से मिल न सके,
यह बिडम्बना है जीवन की।”^५

इन्हीं इच्छा, ज्ञान, क्रिया के पार्थक्य को समाप्त करने के पश्चात् मनु के अह का समग्र रूप से निरसन हो जाता है और वे ‘अय, पर’ के भेद से उठकर समरसता को प्राप्त करते हैं।

‘मनु ने कुछ कुछ मुसक्या कर,
कैलास ओर दिखलाया।
बोले ‘देखो कि यहाँ पर
कोई भी नहीं पराया।

१. स्वच्छन्द-तत्र, भाग २, पृ० २७६-२७७।
२. आनन्दशक्ति विश्रान्ते योगी समरसौ भवेत्,
तत्रालोक, भाग १, पृ० २९।
३. तत्रालोक, भाग १, पृ० २९
४. कामायनी, श्रद्धा सर्ग, पृ० ५४।
५. ‘कामायनी’, पृ० २७२

हम अन्य न और कुटुम्बी,
हम केवल एक हमी है ।
तुम सब मेरे अवयव हो
जिसमे कुछ नहीं कमी है ।
शापित न यहाँ है कोई,
तापित पापी न यहा है,
जीवन-बसुधा समतल है
समरस है जो कि जहाँ है ।'¹

इस प्रकार 'प्रसाद' जी ने प्रत्यभिज्ञा दर्शन के समरसता सिद्धान्त की भी कामायनी में सुनियोजना की है ।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन का आनन्दवाद और कामायनी

प्रत्यभिज्ञा दर्शन में आनन्द की उपलब्धि को चरम आध्यात्मिक उपलब्धि के रूप में ग्रहण किया गया है । 'नेत्र-तंत्र' के अनुसार ब्रह्म का स्वरूप परमानन्द ही है ।² तन्त्रालोक के अनुसार अनुतरावस्था के भीतर आनन्द की उपलब्धि होती है³ । 'प्रसाद' जी ने भी शैव-दर्शन की इसी आनन्दवादी धारा को कामायनी के अन्तर्गत ग्रहण किया है । 'प्रसाद' जी ने 'कामायनी' में इस आनन्द-वृत्ति को जड-चेतनादि-विभेदों से पृथक् सर्वथा अद्वैत स्थिति में रखा है —

“समरस थे जड या चेतन,
सुन्दर आकार बना था ।
चेतनता एक बिलसती
आनन्द अखण्ड घना था ।”⁴

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि 'प्रसाद' जी ने काव्य की सरस तथा आनन्दमयी भाव-भूमि पर प्रत्यभिज्ञा-दर्शन के साग रूप को अत्यन्त सुन्दर ढंग से प्रतिष्ठित किया है ।

यद्यपि 'प्रसाद' जी मूलतः और विशेषतः प्रत्यभिज्ञा दर्शन से ही प्रभावित रहे हैं, फिर भी उनके काव्य के अन्तर्गत कुछ अन्य दार्शनिक विचारधाराओं का प्रभाव भी दृष्टिगोचर होता है । इनमें प्रमुख है बौद्ध-दर्शन, न्याय-वैशेषिक-दर्शन (परमाणु-वाद) तथा मार्क्स द्वारा प्रतिष्ठित भौतिकवाद ।

१. कामायनी, पृ० २८७-२८८

२. यततदिति ब्रह्म परमानन्द रूपम् । नेत्र तंत्र, भाग २, पृ० २६

३. अनुतर यतचेकं तन्म्येदानन्द सूतये । तन्त्रालोक २/२/१६०

४. कामायनी, आनन्द सर्ग, पृ० २६४

बौद्ध-दर्शन (दुःखवाद)

बौद्ध-दर्शन की प्रमुख स्थापनाएँ हैं, दुःखवाद, क्षणिकवाद 'और करुणा । बौद्ध-दर्शन ससार को दुःखमय मानता है। भगवान् बुद्ध द्वारा प्रतिष्ठित चार आर्य सत्य दुःख पर ही आधारित हैं । गौतम बुद्ध ने भिक्षुओं को उपदेश देते हुए जन्म से लेकर मृत्यु तक प्रायः सभी सबधों और प्रसंगों का मूलाधार दुःख ही बतलाया है ।¹ 'प्रसाद जी वस्तुतः आनन्दवादी कवि हैं, फिर भी उनके 'आँसू' और कामायनी के अन्तर्गत बौद्ध-दर्शन के दुःखवाद से प्रभावित कुछ पक्तियाँ यत्र-तत्र बिखरी मिल ही जाती हैं । उनकी एतद्विषयक कुछ पक्तियाँ इस प्रकार हैं :—

१. वेदना विकल फिर आई, मेरी चौदहो भुवन में
सुख कही न दिया दिखाई, विश्राम कहीं जीवन में ।²
२. उमड़ रहा है देव सुखो पर,
दुःख जलधि का नाद अपार ।³
३. व्यथा की नीली लहरो बीच,
बिखरते सुख मणिगण द्युतिमान ।⁴
४. इस दुःखमय जीवन का प्रकाश
नभ नील लता की डालो में उलझा अपने सुख से हताश ।⁵
५. विश्व, कि जिसमें दुःख की बाधी,
पीडा की लहरी उठती ।"⁶

उपर्युक्त उद्धरणों से यह भली भाँति स्पष्ट है कि 'प्रसाद' जी भगवान् बुद्ध द्वारा प्रतिष्ठित दुःखवाद से प्रभावित रहे हैं ।

क्षणिकवाद

दुःखवाद के समान ही बौद्ध-दर्शन ससार को परिवर्तनशील देखकर उसे क्षणिक कहता है । बौद्ध-दर्शन ने इसकी तुलना दीपक की लौ से की है । मिलिन्द-प्रश्न के अनुसार जब राजा मिलिन्द नागसेन से प्रश्न करता है कि जो व्यक्ति उत्पन्न होता है, क्या यह वही व्यक्ति है या दूसरा ? नागसेन ने उत्तर दिया 'न वही है और न दूसरा ।' उन्होंने फिर दीपक का उदाहरण देते हुए बतलाया कि जो दीपक रात्रि

१. बौद्ध-दर्शन, पृ० ६४

२. आँसू, पृ० ५५

३. कामायनी, पृ० ८

४. कामायनी, पृ० ५४

५. वही, १५८

६. वही, २२३

के प्रथम पहर में जलता है, वही रात भर नहीं जलता रहता। रात के प्रथम क्षण की दीपशिखा से आने वाले समय की दीपशिखा में निरंतर परिवर्तन होता रहता है, यद्यपि दीपक एक ही होता है। यही दशा आत्मा की भी है। इस परिवर्तन को देख कर ही जगत के पदार्थों की क्षणभंगुरता का अनुभव होता है।^१

‘प्रसाद’ जी की कविता के अन्तर्गत भी बौद्धों की इस स्थापना का यत्र-तत्र संकेत मिल आता है :—

१ “मौन ! नाश विध्वंस ! अँधेरा !

शून्य बना जो प्रकट अभाव,
वही सत्य है, अरी अमरते।
तुझको यहा कहा अब ठाँव।
मृत्यु अरी चिर निद्रे ! तेरा
अक हिमानी सा शीतल,
तू अनत में लहर बनाती
काल-जलधि की-सी हलचल ?”

२. जीवन तेरा क्षुद्र अंश है,
व्यक्त नील घनमाला में
सौदामिनी सन्धि सा सुन्दर
क्षण भर रहा उजाला में।^२

३ यह स्फुलिंग का नृत्य एक पल आया बीता।
टिकने को कब मिला किसी को यहा सुभीता।^३

इस प्रकार प्रसाद जी के काव्य के अन्तर्गत-जीवन-परिवर्तन के सन्दर्भ में उसकी क्षण भंगुरता का उल्लेख प्राप्त होता है और इसे बौद्ध-दर्शन का प्रभाव कहा जा सकता है।

करुणा

बौद्धों के क्षणिकवाद के समान ही प्रसाद जी ने उनकी करुणा विषयक विचार-धारा को भी अपने काव्य में स्थान दिया है यद्यपि करुणा सबधी यह मान्यता बौद्धों के अतिरिक्त वैष्णवों में भी उसी महत्ता के साथ प्रतिष्ठित मिलती है।^४ फिर

१ बौद्ध-दर्शन, पृ० १०४-१०५

२ कामायनी, पृ० १८

३ वही, १९

४. वही १९०

५. पातजलि योग दर्शन १/३३

श्री मद्भगवद्गीता, ११/१३

भी बौद्ध-दर्शन ने इस भावना की अधिक प्रकर्ष दिया और इसी कारण करुणा या महाकरुणा बौद्ध-दर्शन का विशेष अंग बन गयी।

कामायनी में प्रसाद जी ने इस भावना को श्रद्धा-द्वारा पोषित पशु और किलात-आकुलि के प्रसंग में दिखलाया है। उस स्थल पर श्रद्धा के मुख से करुणा की महनीय प्रतिष्ठा कामायनी की अपनी वस्तु है :—

“औरो को हँसते देखो मनु
हँसो और सुख पाओ,
अपने सुख को विस्तृत कर लो,
सब को सुखी बनाओ ॥^१

इन पक्तियों से स्पष्ट होता है कि करुणा की भावना में हृदय में विशालता और उदारता का विस्तार होता है और मानवता के उत्कृष्ट गुणों में से अहिंसा भावना का प्रादुर्भाव होता है, जिससे मानवता सुख-समृद्धि में भर जाती है।

परमाणुवाद और प्रसाद जी

‘कामायनी’ के अध्ययन से सिद्ध होती है कि ‘प्रसाद’ जी न्याय-वैशेषिक द्वारा प्रतिष्ठित परमाणुवाद से भी प्रभावित रहे हैं। न्याय-वैशेषिक दर्शन की मान्यता है कि पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु की सृष्टि परमाणुओं द्वारा हुई है। सबसे पहले दो परमाणुओं के संयोग के दो अणु-संयुक्त सृष्टि हुई। इसके पश्चात् तीन द्वयणुको के संयोग से त्रयणुक उत्पत्ति हुई। इसी प्रकार चार त्रयणुको द्वारा चतुष्णुक सृष्टि हुई और चतुष्णुक के उपरान्त उत्तरोत्तर स्थूल से स्थूलतर और स्थूलतम पदार्थों की सृष्टि होती गयी।^२

कामायनी में इस परमाणुवाद का संकेत निम्न पक्तियों में दृष्टिगोचर होता है :—

“वह मूल शक्ति उठ खड़ी हुई,
अपने आलम का त्याग किये,
परमाणु बाल सब दौड़ पड़े,
जिसका सुन्दर अनुराग लिए।
कु कुम का चूर्ण उड़ाते से,
मिलने को गले ललकते से,
अन्तरिक्ष के मधु उत्सव के
विद्युत्कण मिले झलकते से।

१. कामायनी, पृ० १३२

२. तर्क भाषा, ,, २५

वह आकर्षण, वह मिलन हुआ
 प्रारभ माधुरी छाया मे,
 जिसको कहते सब सृष्टि बनी,
 मतवाली अपनी माया मे,
 प्रत्येक नाश विश्लेषण भी
 सश्लिष्ट हुए, धन सृष्टि रही ।^१

इन पक्तियों मे कवि 'प्रसाद' जी ने अणु-परमाणुओ के सम्मिलन और उनके सश्लिष्ट स्वरूप द्वारा सृष्टि निर्माण का उल्लेख न्याय-वैशेषिक-दर्शन के अनुसार ही किया है ।

भौतिकवाद और प्रसाद पर उसका प्रभाव

भौतिकवाद की सक्षेप मे स्थापना यह है कि ससार के यावत् पदार्थों की उत्पत्ति भौतिक पदार्थ (मैटर) और गति (मोशन) द्वारा हुई है । विश्व-निर्माण का उपादान द्रव्य (मैटर) है और इसी से भौतिक पदार्थ मानव शरीर, मन आदि की रचना हुई है । वास्तव मे भौतिकवादी विचारधारा, आध्यात्मिक विचार-धारा का बिलकुल विलोम है जो सृष्टि का उद्भव और विकास चेतन-शक्ति से मानती है ।^२

सर्व प्रथम भौतिकवादी चिन्तना का प्रवर्तन यूनानी दार्शनिक एपीकुरु मे दृष्टिगोचर होता है । उनका मत था कि विश्व की रचना असख्य भौतिक परमाणुओ के सम्मिलन से हुई हो और इसकी रचना के पीछे कोई ज्ञान-शक्ति अथवा विराट् सत्ता नहीं है ।^३ एपीकुरु की इस भौतिकवादी विचार-धारा का साम्य भारतीय चार्वाक मत के अत्यंत निकट है ।

वर्तमान युग मे भौतिकवाद के प्रबल प्रतिष्ठापको मे कार्ल-माक्स का नाम अग्रगण्य हैं । कार्ल-माक्स द्वारा प्रतिष्ठित भौतिकवादी सिद्धान्त को द्वन्द्वात्मक भौतिक-वाद (Dialectic Materialism) कहते हैं । माक्स का कहना है कि हमारा चिन्तन बाह्यपरिस्थितियों का अनुसारी होता है । भौगोलिक स्थितियों का सामाजिक जीवन पर प्रभाव पडता है और सामाजिक जीवन के आधार पर धर्म, नीति और दर्शन का जन्म होता है । माक्स ईश्वर को सृष्टि का निर्माता नहीं स्वीकार करता और सम्यता तथा सस्कृति की अवस्थिति अर्थ के आधार पर स्वीकार करता है ।^४

माक्स के सिद्धान्तानुसार समाज मे केवल दो वर्ग हैं, शोषित और शोषक । इन दोनो वर्गों का संघर्ष अनादिकाल से चला आ रहा है । माक्स के अनुसार इस

१. कामायनी, पृ० ७२-७३

२. द प्रिन्सिपल्स आफ फिलोसफी बाई, एच० एम० भट्टाचार्य, पेज २१९-२२४

३. दर्शन दिग्दर्शन—ले० राहुल सांकृत्यायन, पृ० ३०-३१

४. यूरोपीय दर्शन—भूमिका, पृ० १२

संघर्ष का अन्त वर्गहीन समाज हो सकता है। इस वर्गहीन समाज की स्थापना के लिए वह क्रान्ति को आवश्यक मातृता है।

‘प्रसाद’ जी की ‘कामायनी’ के अन्तर्गत भी इस भौतिकवादी चिन्तना के यत्र-तत्र दर्शन होते हैं। ‘चिन्ता-सर्ग’ में देव-सृष्टि के चित्रण के अन्तर्गत इन्होंने इस भौतिकता का सन्निवेश किया है, जहाँ देवगण विलास और भोग को ही जीवन का चरम मानते हैं और अपने ऊपर किसी आध्यात्मिक शक्ति को स्वीकार नहीं करते।^१

‘प्रसाद’ जी की एतद्विषयक चिन्ता-धारा इडा सर्ग के अन्तर्गत दृष्टिगोचर होती है। सारस्वत नगर का विकास उन्होंने भौतिकवादी विचारधारा के अनुसार तो दिखलाया ही है, साथ ही इडा के द्वारा मनु में यह भी कहलवाया है कि इस सृष्टि के पीछे कोई चेतन-सत्ता नहीं है, मनुष्य को अपने बाहुबल से ही कार्य करना चाहिए।^२ इस प्रकार प्रसाद जी के ऊपर भौतिकवाद का भी यथेष्ट प्रभाव पड़ा है।

निष्कर्ष में यह कहा जा सकता है कि यद्यपि ‘प्रसाद’ जी के ऊपर उपर्युक्त दार्शनिक निरूपणों का प्रभाव पड़ा है, किन्तु वे मूलतः आनन्दवादी और रसवादी ही रहे हैं तथा वे विश्लेषण की अपेक्षा सश्लेषण के ऊपर आस्था रखते थे। इसलिये वे प्रमुख रूप से प्रत्यभिज्ञा दर्शन के ही अनुयायी कहे जा सकते हैं। अन्य दर्शनों को उन्होंने अपने मत की सपुष्टि के लिए ही ग्रहण किया है।

सूर्यकान्त त्रिपाठी ‘निराला’ का काव्य और दर्शन

महाकवि ‘निराला’ जी का पालन-पोषण बंगाल के महिषादल जिले के अन्तर्गत हुआ था। इसलिए उनके सस्कार मुख्यतया बंग-भूमि से ही अत्यधिक प्रभावित रहे हैं। वे रामकृष्ण परमहंस और स्वामी विवेकानन्द की अद्वैतवादी स्थापनाओं में विशेष रूप से प्रभावित थे। अद्वैतवादी दर्शन से प्रभावित उनकी एक रचना ‘अध्यात्म-फल’^१ शीर्षक से कानपुर से प्रकाशित होने वाली ‘प्रभा’ में निकली थी, जिसके फलस्वरूप आचार्य महावीरप्रसाद द्विवेदी ने ‘समन्वय’ के सम्पादक के लिए स्वामी माधवानन्द को ‘निराला’ जी का नाम बतलाया था। सन् १९२२ ई० में ‘निराला’ जी ‘समन्वय’ के सम्पादक नियुक्त हुए। वहाँ पर उन्हें रामकृष्ण परमहंस और स्वामी विवेकानन्द की अद्वैतवादी स्थापनाओं के अध्ययन का विशेष अवसर प्राप्त हुआ। उसी समय से दर्शन ने उनके जीवन में इस प्रकार धर कर लिया कि

१. कामायनी, पृ० ८-९

२. वही १७०

३. परिमल, द्वितीयावृत्ति, पृ० १००

वे फिर आजीवन उममे प्रभावित रहे। उनकी श्रृ गारिक रचनाओ मे भी दर्शन का प्रभाव अनुस्यूत रहा है। 'जुही की कली' ऐसी श्रृ गारिक रचना मे भी यह प्रभाव देखा जा सकता हे।

'जागृति' मे 'सुप्ति' के माध्यम से उन्होंने वेदान्त की जागृत, स्वप्न, सुषुप्ति अवस्थाओ का प्रतिबिम्ब देख ही लिया। 'निराला' जी की 'जागो फिर एक बार'^३ शीर्षक कविता यद्यपि राष्ट्रीय उद्बोधन गीत है, फिर भी इसमे जीव के ब्रह्मत्व का स्मरण दिलाकर कवि ने अद्वैत दर्शन की स्थापना की है।—

“तुम हो महान, तुम हो महान
हे नश्वर यह दीन भाव,
कायरता, काम-परता
ब्रह्म हो तुम,
पद-रज भर भी रे नही पूरा यह विश्व भार-
जागो फिर एक बार”।

इसी प्रकार 'ऋण'^४ शीर्षक रचना भी अद्वैतपरक ही है। निम्नलिखित पक्तियो के अन्तर्गत उनकी अद्वैत-प्रतिष्ठा देखी जा सकती है —

“तुम हो अखिल विश्व मे,
या वह अखिल विश्व तुम मे,
अथवा अखिल विश्व तुम एक
यद्यपि देख रहा हूँ, तुममे भेद अनेक ?”

* * *

पाया हाय न अब तक इसका भेद।
सुलझी नही ग्रन्थि मेरी, कुछ मिटा न खेद।”

इसी प्रकार 'माया'^५ शीर्षक रचना मे अद्वैत दर्शन की छाप दृष्टिगोचर होती है। 'तुम और मै'^६ शीर्षक रचना मे जीव और 'ब्रह्म' का अन्योन्याश्रित सबध भक्ति-भावना के समग्र उन्मेष के साथ कवि ने सस्थापित किया है। इसमे कवि का भावुक-

-
१. परिमल, द्वितीयावृत्ति, पृ० १९१
 २. वही १९४
 ३. तर्क भाषा पृ० २४
 ४. परिमल, द्वितीयावृत्ति, पृ० १७१
 ५. वही ६७
 ६. वही ८४

हृदय दर्शन के साथ बड़े ही भावमय रूप से सबद्ध हो गया है। कुछ पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं —

“तुम चित्रकार, घन पटल श्याम,
मैं तडित तूलिका रचना ।
तुम रण-ताण्डव-उन्माद नृत्य
मैं मुखर मधुर नूपुर-ध्वनि,
तुम नाद-वेद ओकार सार,
मैं कवि श्रृ गार शिरोमणि ।
तुम यश हो, मैं हूँ प्राप्ति,
तुम कुन्द-इन्दु-अरविन्द-शुभ्र
तो मैं हूँ निर्मल व्याप्ति ।”

इन पक्तियों में कवि ने विशिष्टाद्वैत दर्शन की सुन्दर प्रतिष्ठा की है।

‘निराला’ जी पर मार्क्स-दर्शन का प्रभाव

‘निराला’ जी के ऊपर मार्क्स के आर्थिक सिद्धान्त पर आधारित वर्गवाद का भी प्रभाव पड़ा है। मार्क्स सप्ताह को केवल दो वर्गों में ही विभाजित करता है—

१. शोषक वर्ग तथा
२. शोषित वर्ग ।

‘निराला’ जी ने शोषितों के प्रति अपनी सहानुभूति प्रदर्शित की है। उनके काव्य-संग्रह ‘अनामिका’ में से इस सदर्थ में अनेक रचनाएँ उद्धृत की जा सकती हैं। उनकी ‘तोड़ती पत्थर’ शीर्षक रचना की कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा रही हैं .—

“कोई न छायादार
पेड़ वह जिसके तले बैठी हुई स्वीकार,
श्याम तन, भर बँधा यौवन,
नत नयन, प्रिय-कर्म-रत मन,
गुरु हथौड़ा हाथ,
करती बार-बार प्रहार-
सामने तरु-मालिका अट्टालिका, प्राकार

इन पक्तियों में पत्थर तोड़ने वाली के माध्यम से कवि ने शोषित वर्ग के प्रति अपनी सहानुभूति दिखलाई है, साथ ही अट्टालिका, प्राकार के चित्रण द्वारा शोषक-

वर्ग पर घृणापूर्ण व्यंग किया है। इसी प्रकार शोषित वर्ग पर उनकी सहानुभूति का एक श्रेष्ठ विन्न 'दान'^१ शीर्षक रचना में उपलब्ध होता है —

“एक ओर पथ के कृष्णकाय
ककाल शेष नर मृत्यु-प्राय
बैठा सशरीर दैन्य दुर्बल

* * *

मेरे पड़ोस के वे सज्जन,
करते प्रतिदिन सरिता-मज्जन,
झोली से पुए निकाल लिए
बढ़ते कपियो के हाथ दिए,
देखा फिर नहीं उधर फिर कर
जिस ओर रहा वह भिक्षु इतर,
चिल्लाया किया दूर दानव,
बोला मैं—“धन्य, श्रेष्ठ मानव !”

इसी प्रसंग में उनकी 'विधवा'^२ एवं भिक्षुक^३ शीर्षक रचनाएँ भी ली जा सकती हैं। 'निराला' जी के 'कुकुरमुत्ता'^४ के अन्तर्गत भी शोषक और शोषित का ही 'गुनाब' और 'कुकुरमुत्ता' के प्रतीको द्वारा चित्रण किया गया है।

अद्वैत, विशिष्टाद्वैत तथा मार्क्स-दर्शन की प्रतिष्ठा के अतिरिक्त उनके काव्य के अन्तर्गत भक्ति-दर्शन का भी प्रभाव परिलक्षित होता है। भक्ति-दर्शन के अनुसार साधक अपने इष्ट के प्रति सर्वतोभावेन समर्पित हो जाता है।^५ यही उसकी अनन्यता का उत्कृष्ट प्रमाण है। 'आराधना' और 'अर्चना' शीर्षक काव्य संग्रहों में उनकी एतद्विषयक रचनाएँ संग्रहीत हैं। 'आराधना' की कुछ पक्तियाँ देखिए, जिनमें एक भक्त का आत्म-समर्पण अंकित हुआ है.—

“मन का समादार
करो विश्वाधार।

१. अनामिका, तृतीय सस्करण, पृ० २२

२. परिमल, द्वितीयावृत्ति, पृ० १२६

३. वही १३३

४. 'कुकुरमुत्ता' प्रथमावृत्ति सन् १९४२, प्रकाशक, युग मंदिर, उन्नाव।

५. सर्व धर्मान् परित्यज्य मामेक शरणं ब्रज

अइ त्वा सर्वं पापेभ्यो मोक्षयिष्यामि माशुचः (गीता)

गहन कण्ठक जटिल,
मग चले पग निखिल,
गया है हृदय हिल,
लो थके को वार ।
कोई नहीं और,
एक तुम हो ठौर,
दूर सब जन, रौर
भव मे करो पार ।”

इस प्रकार 'निराला' जी के काव्य के अन्तर्गत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, मावर्स-दर्शन और भक्ति-दर्शन की भव्य प्रतिष्ठा हुई है ।

महादेवी वर्मा का काव्य और दर्शन

श्रीमती महादेवी वर्मा प्रमुख छायावादी कवियों में अकेली कवियत्री है, जिन्होंने अपने काव्य को लौकिक-धरातल पर अधिष्ठित नहीं किया । उनके काव्य का आयाम भी अत्यंत सीमित वृत्त के अन्तर्गत रहा है । वे विशेष रूप से निराशा और विषाद की कवियत्री हैं । वे हास्य के अतिरिक्त आसुओं से अधिक परिचित हैं और उन्हें इनके प्रति आस्था तथा प्रेम भी हो गया है । इसलिए उनके काव्य पर विशेष रूप से बौद्ध-दर्शन तथा शंकराचार्य के मायावाद का अत्यधिक प्रभाव दृष्टि-गोचर होता है ।

गौतम बुद्ध ने जगत् की वस्तुओं को परिवर्तनशील देखकर उसे दुःखमय माना । शंकराचार्य ने भी केवल ब्रह्म को सत्य मानकर ससार को मिथ्या कहा है^१ । गौतम बुद्ध ने प्रण की प्रतिष्ठा करते हुए, तथागत को ससार के प्राणियों के प्रति करुणा करने के लिए उपदेश दिया है । किन्तु श्रीमती महादेवी वर्मा अपने काव्य के अन्तर्गत कही ससार को वेदना से पीड़ित देखकर दुःख प्रगट करती हैं तो कही दुःख को शाश्वत तत्व के रूप में स्वीकार करती हुई उसके प्रति आस्थावान प्रतीत होती हैं, दुःख को अपने प्रियतम की प्राप्ति का आधार मानने में वे सूफी कवियों से भी प्रभावित दृष्टि-गोचर होती हैं^२ । उनके एतद्विषयक कुछ उदाहरण दिए जाते हैं, जिनसे उनकी मान्यताएँ स्पष्ट हो जायँगी ।

'धामा' की 'मै नीर भरी दुख की बदली' शीर्षक रचना कवियत्री की बौद्ध-दर्शन के प्रभाव की उत्कृष्ट रचना कही जा सकती है । इसमें उन्होंने 'बदली' के

१. ब्रह्म सत्य जगतमिथ्या ।

२. हँस-हँस कन्त न पाइया, जिण पाया तिण रोय ।

हाँसी खेले पिउ मिले, कौन सुहागिन होय ॥

(कबीर)

प्रतीक के माध्यम से जगत् के परिवर्तन को रूपायित किया है। व्यंग्य रूप में दुख को ही एकमात्र ससार का शाश्वत तत्व भी मानती हुई दृष्टिगोचर होती है —

“मैं नीर भरी दुख की बदली ।
विस्तृत नभ का कोई कोना,
मेरा न कभी अपना होना,
परिचय दतना इतिहास यही
उमड़ी कल थी मिट आज चली ।”¹

अन्यत्र वे दुःख को चिर सुख के रूप में स्वीकार करती हुई बौद्ध दर्शन की स्थापनाओं के अत्यन्त निकट पहुँच गयी हैं —

“चिर ध्येय यही जलने का,
ढूँढी विभूति बन जाना,
है पीडा की सीमा यह
दुख का चिर सुख हो जाना ।”²

शंकराचार्य के मायावाद का प्रकृष्ट चित्र निम्न पक्तियों में देखा जा सकता है, जिनमें कवयित्री ने ब्रह्म में चिर आनन्द तथा जगत् को दुःखमय माना है —

“तुझमें अम्लान हँसी है
इसमें अजस्र आसू जल
तेरा वैभव देखूँ या
जीवन का क्रन्दन देखूँ ।”³

मायावाद की प्रतिष्ठापिका महादेवी जी की निम्न पक्तियाँ भी द्रष्टव्य हैं, जिसमें उन्होंने जगत् को माया का देश कहा है —

“सखे ! यह है माया का देश,
क्षणिक है मेरा तेरा 'सग,
यहा मिलता काटो में बन्धु ।
सजीला सा फूलों का रग,
तुम्हें करना विच्छेद सहन
न भूलो है प्यारे जीवन ।”⁴

१. यामा, द्वितीय संस्करण, पृ० २२७

२. वही, पृ० ७५

३. वही, १००

४. वही, ४१

उनकी रचनाओं में कहीं-कहीं सूफीमत का भी प्रभाव बूष्टिगोचर होता है, जहाँ पर कवयित्री ने दुःख को प्रियतम की प्राप्ति का साधन माना है -

“करुणामय को भाता है
तम के परदो में आना
हे नभ की दीपावलियो !
तुम पल भर को बुझ जाना ।”¹

इस प्रकार श्रीमती महादेवी वर्मा ने अपने काव्य को विभिन्न दार्शनिक-चिन्तनाओं से समृद्ध किया है और मानवीय मूल्यों के उदात्तीकरण की चेष्टा की है ।

इस सन्दर्भ में श्री सुमित्रानन्दन पन्त के काव्य के अन्तर्गत आयी हुई दार्शनिक उपपत्तियों की चर्चा नहीं की गयी, क्योंकि उनके काव्य पर इस प्रबन्ध में एक पृथक् अध्याय के अन्तर्गत विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया गया है, जिसमें उनके दार्शनिक मतो पर भी सोदाहरण विस्तार से उल्लेख किया गया है ।

‘छायायुगीन’ कवियों की दार्शनिक स्थापनाओं के अध्ययन से बड़ी सरलता से इस निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि उनकी यह चेष्टा मानव के हितों को लेकर रही है । वे चाहते थे कि मानव का नैतिक, आध्यात्मिक तथा सामाजिक स्तर समुन्नत हो । इस दृष्टि से उन्हें मानवतावादी कवि भी कहा जा सकता है । इसे असदिग्ध रूप में स्वीकार किया जा सकता है कि मानवता के उदात्त मूल्यांकन में छायावादी कवि ससार के किसी युग के कवि से पीछे नहीं है ।

अरविन्द-दर्शन और छायावादी काव्य

छायावादी काव्य की उपर्युक्त विवेचना से हमें प्रतीत होता है कि उसका सीधा सम्बन्ध अरविन्द दर्शन से नहीं रहा है । फिर भी उन्होंने श्री अरविन्द की ही भांति भारतीय-दर्शन के मूल सिद्धान्तों—ब्रह्म, जीव आत्मा और जगत् आदि के विषय में प्रमुख रूप से उपनिषदों से ही प्रेरणा ली है और अपने काव्य के अन्तर्गत काव्यानुभूति के धरातल पर उनकी अभिव्यक्ति की है और जैसा कि उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि उन्होंने काव्य के अन्तर्गत भारतीय-दर्शन की उन प्रमुख स्थापनाओं की जो द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत और शिवाद्वैत के रूप में प्रतिष्ठित रही है, अपने काव्य का विषय बनाया है । छायावाद युग की यही दार्शनिक चिन्तना ही आगे चल कर हिन्दी काव्य के लिए श्री अरविन्द-दर्शन की पुष्ट-पीठिका बनी, जिसका सर्वाधिक प्रभाव छायावाद के एक प्रमुख कवि श्री सुमित्रानन्दन पन्त पर दृष्टिगोचर होता है ।

श्री अरविन्द की कविता और उसमें प्रतीक-योजना

श्री अरविन्द ने अपना विश्लेषण करते हुए लिखा है कि वे सर्वप्रथम कवि और राजनीतिज्ञ थे और तत्पश्चात् योगी¹। अपने विषय में श्री अरविन्द की इस टिप्पणी ने बावजूद यह निर्णय करना अत्यन्त कठिन है कि उनके व्यक्तित्व में कवि की प्रधानता थी अथवा राजनीतिज्ञ और योगी की। निश्चय ही वे अपने इन तीनों रूपों में अन्यतम थे। इस अध्याय में विशेष रूप से उनकी कविता पर ही विचार किया जा रहा है।

श्री अरविन्द के काव्य-विषय

श्री अरविन्द की कविता के मुख्य विषय राष्ट्रीय और आध्यात्मिक रहे हैं। किन्तु, उनकी राष्ट्रीय तथा अन्य स्फुट रचनाओं में भी चिन्तन की एक ऐसी श्रृंखला प्राप्त होती है जो आगे चलकर उनकी आध्यात्मिक रचनाओं में विकसित होती हुई उनके 'सावित्री' महाकाव्य के रूप में चरमता प्राप्त कर सकती है। उनकी अनूदित रचनाओं में भी उनकी आध्यात्म-चिन्तना-प्रवृत्ति पूर्णतया स्पष्ट है। उदाहरणार्थ उनके 'हिम टु द मदर' और 'सांस आफ द सी' शीर्षक अनूदित रचनाएँ रखी जा सकती हैं।² 'हिम टु द मदर' 'वन्देमातरम्' का अनुवाद है। मूल रचना श्री बकिम-चन्द्र चट्टोपाध्याय की है। कवि ने इस रचना के माध्यम से भारत-माता को मूर्त किया है। यह रचना ऐक्य की प्रतीक कही जा सकती है। कवि ने कदाचित् देश-वासियों के हृदय में राष्ट्रीय चेतना ही उद्बुद्ध करनी चाही है किन्तु श्री अरविन्द ने उसमें आध्यात्मिकता का रूप भी देखा है। उन्हें भारत-माता के रूप में काली के भी दर्शन हुए हैं। उनके अन्तर्भन को कदाचित् माता की स्वर्गिक मुस्कान को जो जगत्

1. Sri Aurobindo once said that he had been first and foremost a poet and a politician, only later he became a yogi.

—Publishers note of Vol. I,
Collected poems and Plays
Published in 1942.

2. Collected poems and plays,
Vol. II, page 227 and 279, 1942,

की समग्र समृद्धि से बढ़कर हे अत्यधिक प्रभावित और मुख्य किया है।¹ कदाचित् इसी स्वर्गीयता, असीमता तथा व्यापकता से प्रभावित होकर ही श्री अरविन्द ने 'वन्देमातरम्' का पद्यात्मक अनुवाद किया है। इसी प्रकार 'समुद्र के गान' शीर्षक रचना के अनुवाद में भी उनका आध्यात्मिक और रहस्यवादी दृष्टिकोण पूर्णतया स्पष्ट है। इस रचना में भी उन्होंने रहस्यमय ज्योति के दर्शन किये हैं तथा शाश्वत् और अनन्त की ओर उन्मुख हुए हैं। समुद्र के गान में उन्होंने अनाहृत नाद सुना है। इस सन्दर्भ में उनकी 'ट्रान्सफारमेशन एन्ड अदर पोयम्स', 'अहाना' आदि रचनाएँ भी रखी जा सकती हैं, जिनमें उनका आध्यात्मिक और रहस्यवादी स्वर पूर्ण स्पष्ट है। उपर्युक्त विवेचन से यह पूर्णतया सिद्ध हो जाता है कि श्री अरविन्द प्रारम्भ से ही अन्तर्मुखी वृत्ति के कवि थे जिसका प्रकृष्ट तथा विकसित रूप हमें उनके महाकाव्य 'सावित्री' तथा उनकी अन्तिम रचनाओं में प्राप्त होता है।

श्री अरविन्द के काव्य-सिद्धान्त

श्री अरविन्द के काव्य-सिद्धान्तों का विस्तृत विवेचन यद्यपि द्वितीय अध्याय में किया जा चुका है फिर भी संक्षेप में उन्हें इस स्थल पर उपस्थित करना अप्रासंगिक न होगा, क्योंकि कवि के काव्य को समझने के लिए काव्य-सिद्धान्तों की यह संक्षिप्त पीठिका आवश्यक और उपादेय है।

श्री अरविन्द की रचनाओं के पूर्व काव्य का धरातल मुख्यतया भौतिक, वासनात्मक और बौद्धिक रहा है। काव्य-धरातल का यह क्रमिक विकास इसलिए है, क्योंकि इसका सबंध सृष्टि-विकास के सलग्न है। सृष्टि के भौतिक विकास के साथ भौतिक वासना के स्तर पर ऐन्द्रिक और बौद्धिक विकास के साथ बौद्धिक रचनाएँ हुई हैं। अब सृष्टि का विकास उपर्युक्त तीनों अवस्थाओं को अतिक्रमण करके अध्यात्म की ओर अग्रसर है। सृष्टि-विकास की इस अभूतपूर्व स्थिति के द्रष्टा श्री अरविन्द हैं। इसलिए उन्होंने ही देव-दूत के समान सर्वप्रथम आध्यात्मिक रचनाओं का उपोद्घात किया है। ऐसा नहीं है कि श्री अरविन्द के पूर्व काव्य में आध्यात्मिक झलकियों का एकान्त अभाव रहा है। यदा-कदा अंग्रेजी के रूमानी कवियों—वर्ल्ड्सवर्थ, शैली एव कीट्स—की रचनाओं में अध्यात्म के ज्योति-कण दृष्टिगोचर हुए हैं। निश्चय ही वे रचनाएँ प्रकृति और जीवन से ऊपर अध्यात्म की प्रतिष्ठा करती हुई

-
- 1 Burns on that other shore the mystic light
That never was lit here by eve or dawn ?
Is't there, the song eternal; infinite,
None over heard from earthly instruments drawn ?

प्रतीत होती है। किन्तु, जैसा कि ऊपर कहा गया है कि इनमें अध्यात्म की झलक भर ही है, मूल-स्वर या तो भौतिक है या फिर मानसिक। श्री अरविन्द के मतानुसार उसे अति बौद्धिक काव्य नहीं कहा जा सकता। वे कवि आध्यात्मिकता के इर्द-गिर्द ही चक्कर लगाते रहे हैं, क्योंकि उनका मन अति-बौद्धिक स्तर पर अधिक देर तक नहीं स्थिर रह सका था। श्री अरविन्द ने न केवल इस अति बौद्धिक स्तर को ही पार किया है, वरन् उन्होंने मनस् को कई विभागों में विभक्त भी किया है। उनका यह विभाजन इस प्रकार है — (१) उच्चतर मनस्, (२) प्रोद्भासित मनस्, (३) अन्तश्चेतना, (४) अति मनस् और (५) अधिमनस्। श्री अरविन्द के मतानुसार महत्काव्य की सृष्टि तभी संभव है जब रचयिता का मन अध्यात्म में सतत निवास करता है। वह ऊपरी स्तर पर केवल उस समय आता हुआ तभी प्रतीत होता है, जब उसे अपने आनन्द का अभिव्यञ्जन करना होता है, नहीं तो उसका नित्य-निवास अन्तश्चेतना में ही है।

श्री अरविन्द का मन उपर्युक्त आध्यात्मिक स्तरों को पार करता हुआ अधिमनस् में प्रतिष्ठित हो चुका था, इसीलिए उन्होंने बौद्धिक विकास को जो आधुनिक युग में सर्वमान्य सत्य के रूप में प्रतिष्ठित है, अन्तिम नहीं माना। उनके मत से मनस् अथवा बुद्धि मानव का अन्तिम विकास नहीं है। उनका कहना है कि मानव विकास का अन्तिम चरण अधिमानस् है, जहाँ पहुँचने पर उसके माध्यम से अति बौद्धिक चेतना नीचे अवतरित होकर भौतिक चेतना (जड) का रूपान्तर कर देगी। हो सकता है कि श्री अरविन्द का उपर्युक्त मत सामाजिक, राजनीतिक और आर्थिक क्षेत्रों में स्वीकार न किया जा सके और वहाँ उसे एक भाषावादी का मनोहर स्वप्न कहा जाय, किन्तु काव्य के क्षेत्र में जिस अति बौद्धिक ज्योति का दर्शन श्री अरविन्द ने अपनी रचनाओं द्वारा कराया है उसे कोई अस्वीकार नहीं कर सकता।

वास्तव में महाकाव्य का सृष्टा महान् कवि वह होता है जो चेतना की विभिन्न अवस्थाओं को अपने काव्य में समन्वित करता है। श्री अरविन्द के प्रसंग में यह बात जितनी सत्य है, कदाचित् ही किसी अन्य कवि के लिए हो। श्री अरविन्द भौतिकता से प्रारंभ तो करते हैं, किन्तु वे अपनी अन्तर्दृष्टि से उसे (जड-तत्व) चेतना के उच्चतर स्तरों में रूपान्तरित कर देते हैं। इस प्रकार वे चेतना के ऊपरी स्तरों से लेकर जड के निम्न स्तरों पर एक साथ रह सकते हैं। अस्तु, श्री अरविन्द की कविता के सिद्धान्त की मुख्य स्थापना है, भौतिक और चेतना के स्तरों को क्रमशः पार करते हुए चेतना के सर्वोच्च शिखर पर पहुँचना, बाह्य जगत् से आभ्यन्तर जगत् की यात्रा करना। श्री अरविन्द के अनुसार जब जडता यात्रा करती हुई मन तक पहुँच गयी है, तो निश्चय ही वह एक दिन अधिमनस् तक पहुँच जायगी। उनका मत है कि सृष्टि के मानसिक विकास के साथ-साथ सृष्टि का विकास भी होता है और उसी के साथ काव्य का विकास भी होता है। किन्तु साथ ही साथ यह भी स्वीकार करते हैं कि काव्य के चेतना के ऊपरी स्तर पर अधिष्ठित होने का यह अर्थ

नहीं है कि वह जागतिक जीवन से अपना सबध विच्छेद कर ले। उनका कहना है कि चेतना के ऊपरी स्तर तथा जागतिक जीवन का एक साथ अनुस्यूत होना है, समग्रता है।^१ अस्तु, उपर्युक्त विवेचन का निष्कर्ष यह निकला कि (१) श्री अरविन्द आध्यात्मिक काव्य को सर्वोत्कृष्ट मानते हैं। (२) मानसिक विकास के साथ सृष्टि का विकास भी हो रहा है। (३) सौन्दर्य को वह काव्य का अभिन्न अंग मानते हैं, किन्तु साथ ही उनकी यह भी स्थापना है, कि ससार में जो सौन्दर्य हम देखते वह है, उस पारलौकिक सौन्दर्य का कण-मात्र है। इसलिए काव्य में पूर्ण सौन्दर्य तथा रस की अवतारणा के लिए आवश्यक है कि चेतना के ऊपरी स्तर पर रमा जाय।

श्री अरविन्द का महाकाव्य 'सावित्री'

श्री अरविन्द के काव्य के परिशीलन से यह सिद्ध हो जाता है कि उन्होंने अपने समग्र काव्य में अपनी उपर्युक्त मान्यताओं का अनुगमन किया है। उनके प्रारम्भिक काव्य के अनुशीलन में यह देखा जा चुका है कि वे किस प्रकार चेतना के स्तरों पर अप्रतिहत गति से आरोहण करते गये हैं। किन्तु, जैसा कि ऊपर कहा गया है, उनकी चैतन्य-यात्रा का अन्तिम चरण 'सावित्री' महाकाव्य है जो आध्यात्मिक विकास की चरमता को प्रतिष्ठित करती हुई, सृष्टि-विकास के अगले कदम की भविष्यवाणी करती है। इस अध्याय में उनके इस महाकाव्य का विश्लेषण कथा और अध्यात्म दोनों दृष्टियों से किया जा रहा है।

(अ) सावित्री का कथानक :—श्री अरविन्द ने स्वयं इस महाकाव्य को पौराणिक और प्रतीकात्मक (ए लिजेन्ड एन्ड ए सिम्बल) कहा है। इसलिए यह आवश्यक है कि उसके कथा-भाग पर भी पृथक् रूप से विचार कर लिया जाय।

श्री अरविन्द ने अपने इस महाकाव्य का कथानक महाभारत की 'सावित्री और सत्यवान' कथा से लिया है।^२ उक्त ग्रन्थ में उल्लिखित कथा का सार इस प्रकार है :

“न्याय प्रिय प्रतापी राजा अश्वपति के कोई पुत्र न था। उन्होंने पुत्र-प्राप्ति के लिये अनेक व्रत और यज्ञ किये। अठारह वर्ष के सतत अनुष्ठानों के उपरान्त ब्रह्मा की पत्नी सावित्री यज्ञ की अर्चियों से प्रकट हुई और राजा को यह वरदान दिया कि उनको एक दैवी कन्या प्राप्त होगी जो उन्हीं का अश होगी।

1. If it wings to the heights, it will not leave earth unseen below it, but also will not confine itself to earth, but find too other realities and their powers on man and take all the planes of existence for its empire. "Future Poetry."

२. महाभारत, आरण्यक पर्व, पातिव्रत माहात्म्य पर्व, अध्याय २९१--७।

समय आने पर राजा के घर पुत्री का जन्म हुआ और देवी सावित्री के नाम पर ही उसका 'सावित्री' नामकरण किया गया। दिन-प्रतिदिन सावित्री का रूप-रंग निखरता गया और उसके लोकोत्तर सौन्दर्य तथा शरीर को देखकर सभी उसे देवी के समान ही आदर करने लगे। जब वह पूर्ण युवती हो गयी तो उसके विवाह का प्रश्न उठा। किन्तु, उसके अलौकिक सौन्दर्य तथा शारीरिक तेज और प्रतिभा को देखकर किसी भी राजकुमार को उससे विवाह करने का साहस न हुआ। अस्तु, वह अपने पिता से आज्ञा लेकर स्वयं ही अपने लिए वर खोजने निकल पडी। उसे देश-भर में अपने योग्य कोई वर नहीं मिला। अन्त में खोजते खोजते वह एक वन में पहुँची। जहाँ उसकी भेट निर्वासित तथा अन्धे राजा द्युमत्स्य के पुत्र सत्यवान से हुई। प्रथम दृष्टि ही में उसने सत्यवान को अपना पति मान लिया। किन्तु जब घर से लौट कर राजा अश्वपति से अपना वैवाहिक निर्णय बताने गयी तो उसने देखा कि उसके पिता देवर्षि नारद के साथ वार्तालाप में सलग्न थे। राजकुमारी सावित्री ने जब सत्यवान से अपना विवाह करने का निर्णय सुनाया तो त्रिकालज्ञ महर्षि थोड़ी देर के लिए मौन हो गए। फिर उन्होंने सत्यवान को सर्वगुण सम्पन्न तो स्वीकार किया, किन्तु साथ ही यह भी कहा कि यह विवाह उचित नहीं है, क्योंकि एक वर्ष पश्चात् ही सत्यवान की मृत्यु हो जायगी। सावित्री के माता-पिता ने उसे हर प्रकार समझाने की चेष्टा की, किन्तु वह अपने वचन पर अटल रही। अन्त में उसका विवाह सत्यवान के साथ कर दिया गया और वह उसके साथ वन में साधारण जीवन व्यतीत करती हुई सब को सेवा-सुश्रूपा में लग गयी। उसने थोड़े ही दिनों में अपनी सेवा, निरभिमानता, शीघ्र-स्वभाव, कोमल वाणी तथा कार्य-कौशल से सत्यवान को मुग्ध कर लिया।

किन्तु, कार्य की अतिशय व्यापकता में भी वह नारद की भविष्यवाणी को एक दिन के लिये भी नहीं भूल सकी। अस्तु, जब वह दिन आया जब सत्यवान की मृत्यु होने वाली थी, उसने व्रत किया और सत्यवान के साथ वन में चलने की आज्ञा माँगी। उसे आज्ञा मिल गयी। वह सत्यवान के साथ गयी और जब सत्यवान एक पेड़ से लकड़ी काटने लगा तो वह भी वही रुक गयी। सत्यवान ने कुल्हाड़ी के दो ही एक हाथ मारे होंगे कि उसके सर में भयकर पीडा होने लगी और वह पृथ्वी पर गिर पडा। सावित्री ने उसका सिर अपनी गोद ले में लिया। तत्काल ही उसने देखा कि यमराज मौत का फन्दा लिये हुए उसके समक्ष खडे है। वह उठी और यमराज से प्रश्न किया कि वे स्वयं ही वहाँ क्यों आये थे, अपना कोई दूत क्यों नहीं भेजा? यमराज ने उत्तर में कहा कि यह राजकुमार इतना सुन्दर और गुणों का आगार है कि इसको लेने के लिये साधारण दूत नहीं भेजा जा सकता था। और इतना कहने के पश्चात् यमराज सत्यवान का प्राण लेकर चल दिये। सावित्री ने भी उनका पीछा किया। यम ने अनेक बार सावित्री को अपने साथ न चलने के लिये कहा, किन्तु

प्रत्येक बार बुद्धिमत्ता पूर्ण शब्दों से उसने यम को निरुत्तर किया और बराबर पीछा करती गयी। और इसी प्रकार वह यमराज को प्रभावित करके एक के बाद दूसरा बरदान प्राप्त करती गयी। अन्त में उसने अपनी अनन्य भक्ति, प्रेम और बुद्धिमत्ता से यमराज को इस सीमा तक प्रभावित किया कि उन्होंने उसे सत्यवान के प्राण वापस कर दिये। सावित्री शीघ्र ही वन में पड़े हुए सत्यवान के शरीर के पास आई और उसमें प्राण-प्रतिष्ठा करके उसे जीवित किया और दोनों साथ साथ अपने घर लौटे, जहाँ उन्होंने यमराज-प्रदत्त सभी बरदानों को सत्य पाया। श्री अरविन्द ने अपने महाकाव्य को इसी कथा की आधार-शिला पर प्रतिष्ठित किया है।

(ब) सावित्री का आध्यात्मिक परिवेश श्री अरविन्द ने यद्यपि उपर्युक्त कथा को ही अपने महाकाव्य का आधार बनाया है, किन्तु 'सावित्री' के परिशीलन के पश्चात् जो तथ्य प्राप्त होते हैं, उनसे कथा के स्थूलत्व का कोई सम्बन्ध नहीं। इस कथा को उन्होंने मात्र प्रतीक के रूप में चुना है, जिसके माध्यम से उन्हें उच्चतम आध्यात्मिक उपलब्धि को व्यक्त करना रहा है। श्री अरविन्द ने अश्वपति के यज्ञ अनुष्ठानों को मानवता के तप में रूपान्तरित कर दिया है, अर्थात् मानवता चरम आध्यात्मिक उपलब्धि के लिये सतत तप-निरत है। सावित्री भी मात्र देवी का अवतार नहीं है, वरन् वह देवी सुषमा है जो अश्वपति की इस कामना की पूर्ति के लिये—कि वह धरानल को जड़ता से मुक्ति प्रदान कर सके—ईश्वर की जीवन्त सत्ता के रूप में अवतरित हुई है। सत्यवान और सावित्री का विवाह इस प्रतीक की अभिव्यक्ति करता है कि जगत् और मानव उठकर ईश्वर तक पहुँचे और ईश्वर धरती पर उतर कर उसके जडता-जन्म दुःख-सन्ताप को देवी ज्योति और आनन्द से भर दे।

श्री अरविन्द ने अपने इस महाकाव्य का प्रारम्भ बड़े ही मनोहारी तथा महत् प्रकृति-चित्रण से किया है। उनके इस प्राकृतिक दृश्यों के विशाल तारतम्य के विधान से यह आभासित हो जाता है कि वह देवी विजय के कितना अनुकूल है। वे अपने महाकाव्य का उपोद्घात अत्यन्त नाटकीय ढंग से उस दिवस के उषाकाल से करते हैं जिस दिन सत्यवान की मृत्यु होने वाली थी। और उषा के प्रतीक द्वारा वे उस आध्यात्मिक विधान को व्यक्त करना चाहते हैं जो सत्य-चेतना और अमरत्व का प्रतीक है। यह आश्चर्यजनक उषाकाल दिव्य दृष्टि-प्राप्त मानव के समक्ष किस प्रकार उपस्थित होता है और सावित्री को जो मृत्यु के साथ घोर संघर्ष करने के लिए तत्पर थी, किस प्रकार प्रभावित किया, इन पक्तियों में इन दोनों की तुलना उपस्थित की गई है।^१ इन पक्तियों में सावित्री की उस शक्ति के स्रोत का परिचय कराया गया है जिसने एकान्त दुःख और चिन्ता से उसे मुक्त करके ऊपरी स्तर पर प्रतिष्ठित किया। साथ ही उसके देवीमय चरित्र और विदुषी प्रकृति का

परिचय दिया गया है जिससे उसके मृत्यु के साथ सघर्ष करने की शक्ति तथा दृढ सकल्प के स्रोत का आभास मिलता है ।

अगली पक्तियों में श्री अरविन्द ने उस महत्वपूर्ण दिन का, जिस दिन सत्यवान की मृत्यु होने वाली थी, सावित्री को अपने भूत कर्मों में सघर्ष करता हुआ दिखाया है, साथ ही उसे भूत-जीवन के कर्म-जाल से मुक्ति पाने के लिए अपनी शुद्ध बुद्धि से सहायता लेते हुए चित्रित किया है जो अमरत्व के मार्ग को अवरुद्ध किए हुए थे ।^१ इन पक्तियों में यह दर्शाया गया है कि जब उसने सत्यवान की मृत्यु का सामना किया तो किस प्रकार उसका हृदय विश्व के संचालन करने वाले इजिन के पहियों का अवरोधक बना^२ और किस प्रकार उसने दैवी शक्ति जगाई और किस प्रकार दुःख ने अत्यन्त दैवी तत्वों पर आक्रमण किया और किस प्रकार उसके अन्तर्गत देवत्व विजय की अग्नि के समान दहक उठा और उसे पूर्णतया अभिभूत करके मृत्यु-पाश में मुक्त करके अनन्त और अपरिसीम चेतना से संयुक्त कर दिया ।^३

इतना वर्णन करने के पश्चात् कवि श्री अरविन्द घटना-क्रम को उस मूल पौराणिक कथा में संयुक्त कर देते हैं, जहाँ अश्वपति अपनी मुक्ति के लिये आध्यात्मिक साधनाएँ करता है । यहाँ पर हम देखते हैं कि किस प्रकार अश्वपति मनोनिग्रह और दृढ सकल्प शक्ति द्वारा अपनी चेतना को अलौकिक धरातल पर प्रतिष्ठित रखता है और अपने भौतिक शरीर को स्वर्ग के लिए उपयोगी बनाता है ।^४ जहाँ वह अपने को अहंकार-रहित, असीम और सकीर्णता-हीन बनाता है । इस कार्य में शुद्ध तर्क-बुद्धि उसकी सहायता करती है ।^५

इसके पश्चात् श्री अरविन्द हमें यह बतलाते हैं कि किस प्रकार उच्च तथा विस्तृत-सन्तुलित उन्नयन, जिसकी शान्ति को निम्न स्तर के अस्थिर तत्व भंग करते हैं, स्थिर किए जाते हैं ।^६ और किस प्रकार मानव के व्यक्तित्व के पतनोन्मुखी भाग, यहाँ तक कि उसके शरीर के 'सेट्स' को क्रमशः आत्म शक्ति रूपान्तरित कर देती हैं और उन्हें यह अनुभव करने के लिये पुनः भौतिकता को बाध्य करती हैं, क्योंकि सृष्टि ने विकास की यही आवश्यकता और प्रकृति है । अगर ऐसा न हो तो सृष्टि-विकास का उद्देश्य ही असफल हो जाय ।^७ इस स्थल पर उन सब बातों का वर्णन किया गया है कि उसे (अश्वपति को) उन सभी विचारों को अपने मस्तिष्क में

१. सावित्री, पृष्ठ १५
२. वही पृष्ठ २४
३. वही पृष्ठ २५
४. वही पृष्ठ २६
५. वही पृष्ठ ३१
६. वही पृष्ठ ४०
७. वही पृष्ठ ४१

प्रविष्ट न होने देना चाहिए जो दैवी तो दिखलायी पड़ते हैं, किन्तु वास्तव में वे वैसे हैं नहीं।^१ उसका मौन व्यक्तित्व क्या प्रकट करता है, तथा जब उसका व्यक्तित्व पूर्णतया रूपान्तरित हो जाता है तो उसका उपचेतन किन अमूल्य निधियों को प्रदान करता है।

तत्पश्चात् रहस्यमय ज्ञान का वर्णन प्रारम्भ होता है, जिससे हमारे जीवन के सुव्यवस्थित रूप का पता चलता है। इससे यह ज्ञात होता है कि किस प्रकार दिव्यता की ज्योति पार्थिव वैभवों को पार करती हुई देवत्व की ओर आरोहण करती है। साथ ही इस तथ्य का भी अनुभव होता है कि किस प्रकार किसी दैवी शक्ति के संरक्षण में हमारा जीवन शाश्वत सत्य की ओर अग्रसर है। हमें यह भी ज्ञात होता है कि हमारे अस्तित्व के मूल स्रोत क्या है तथा सार्वभौम व्यवस्थापक का क्या स्वरूप है, और किस प्रकार हमारे जीवन में अन्तर्भूत ईश्वर अपने अस्तित्व का परिचय देता रहता है। किन्तु, इतना होने पर भी अश्वपति को जीवन की कुछ समस्याएँ अनजानी ही रह जाती हैं और वह अपने को अनन्तता में मग्न कर देता है।^२ वह ऐसा इसलिए करता है, क्योंकि वह यह रहस्य जान लेना चाहता है कि किस प्रकार जड़ और चेतन परस्पर अनुस्यूत होते हैं। जड़ और चेतन जो अब पृथक्-पृथक् दृष्टिगोचर होते हैं, फिर किस प्रकार एकसूत्रित हो सकते हैं। वह यह जान लेना चाहता है कि जो जड़-चेतन तत्त्व एक ही हैं, उनमें यह पार्थक्य क्यों भासित होता है।

अस्तु, अश्वपति आत्मानुभाव के उन महत् स्तरों पर विचरण करता है और वह उस स्थिति में रहने का साहस करता है जहाँ श्वास और विचार रुक जाते हैं, शान्त हो जाते हैं^३ और उस रहस्यमय जगत् में प्रवेश करता है जहाँ सारे रहस्य अपने आप खुल जाते हैं, जहाँ सार रूपी पहिली अपनी समग्र रहस्यमयता को छोड़कर सर्वथा उन्मुक्त और स्पष्ट हो जाती है।^४ इस स्थिति को, जहाँ अश्वपति भौतिकता और पार्थक्यता को छोड़कर उच्च स्तरों पर आरोहण करता है, श्री अरविन्द ने बड़े काव्यमय ढंग में दर्शाया है। जब हम उस स्थल को पढ़ते हैं जहाँ अश्वपति ईश्वर के आलिंगन में बिल्कुल अकेला हो जाता है, तो जैसे हमें भी समाधि, ईश्वर की शक्ति तथा माधुर्यमयी रहस्यमयता का अनुभव होने लगता है।

जैसे ही वह उच्च स्तरों का आरोहण करता है उसके अपलक नेत्रों के समक्ष रहस्यमय साम्राज्यों की श्रृंखला उन जीवन-स्तम्भों का साक्षात्कार कराती है,

१. सावित्री पृष्ठ ४४
२. वही पृष्ठ ७०
३. वही पृष्ठ ८४
४. वही पृष्ठ ८६

जिनके माध्यम से चेतना रूपी यन्त्र आत्मा को आन्दोलित करता है। अनेक ब्रह्माण्डों का आरोहण करता हुआ वह दूसरे ही देश-काल में प्रविष्ट होता है। सावित्री के इन स्थलों का अध्ययन करते हुए हम भी अश्वपति के साथ यात्रा करते हुए इन ग्रहों की दिव्यता का परिचय प्राप्त कर लेते हैं। इस स्थल पर श्री अरविन्द विश्व की सृष्टि का बड़ा भव्य वर्णन करते हैं। इस वर्णन में भाषा की सहजता और सुधरता को देखकर यह प्रकट होता है कि इसका प्रयोग वही कर सकता है जिसे इन स्थितियों का प्रत्यक्ष अनुभव हो। जब हम अपनी आन्तरिक स्थितियों का अध्ययन करते हैं तो हमें विश्व के ढाँचे का अनुभव भीतर-बाहर और ऊपर किस प्रकार है, समझ में आने लगता है।

स्थूल जगत् की इस स्थिति को भी पार करके अश्वपति सूक्ष्म भौतिक सत्ता में प्रवेश करता है जहाँ हमारी आकृति के साँचे प्राप्त होते हैं। इसके पश्चात् वह शुद्ध जीवन-शक्ति के स्तरों पर पहुँचाता है जिसके निचले प्रदेश में 'दुःख और सन्ताप' नित्य निवास करते हैं।^१ जहाँ पर पृथ्वी की क्षुब्धताओं और सर्कीर्णताओं का निवास है। जब कि उसके दूसरे पार्श्व में जो कि उच्च है उच्चतर भाव, सद्बुद्ध्याएँ और कामनाएँ निवास करती हैं और अप्राप्त विचार प्राणियों और राजाओं के रूप में प्रतिष्ठित दिखालाई पड़ते हैं। इसके पश्चात् हम और निचले प्रदेशों में जो बड़े भयंकर हैं और जो घृणा तथा स्वार्थ से आपूर्यमाण हैं, अश्वपति के साथ यह जानने के लिए पहुँचते हैं कि इन विश्वों में कामनाओं के अपूर्ण रह जाने का क्या कारण है। वहाँ हम प्रकृति के खिचावों को देखते हैं। इसके आगे हम अश्वपति के साथ नरक में प्रविष्ट होते हैं, जहाँ वह वहाँ के दैत्याकार जीवों से अपनी रक्षा करने के लिए ईश्वर में प्रार्थना करता है और उसके महान नाम का स्मरण करता है।^२ यहाँ पर नरक की भयकरता, वहाँ के यान्त्रिक और असत्यतापूर्ण जीवन का बड़ा ही सजीव तथा सटीक वर्णन किया गया है।^३ यहाँ अश्वपति को यह अनुभव होता है कि सबसे महान् रहस्य इन्हीं निचले ससारों की अतल गहराइयों में बन्दी बने हुए है।

तत्पश्चात् हम उस माधुर्यमयी और आनन्दपूर्ण स्थिति का अनुभव करते हैं, जो स्वर्ग के नन्दन-विपिन के आशा भरे जीवन से सम्बन्ध रखती है। किन्तु, अश्वपति यहाँ भी अधिक देर तक नहीं ठहरता और वह और अधिक महान् वस्तुओं की प्राप्ति के लिए यात्रा करता है। उसे उस स्थिति की कामना है जो उसके द्वैत-भाव को नष्ट करके उसे केवल कर दे, अद्वैत में प्रतिष्ठित कर दे। क्योंकि द्वैत-स्थिति में मन की आकाशाओं की पूर्ति नहीं होती। एक कामना की पूर्ति के पश्चात् मन किसी अन्य वस्तु के उपभोग की कामना करता है और कामनाओं की

१. सावित्री पृष्ठ १७१

२. वही पृष्ठ २३८

३. वही पृष्ठ २४६, २५१, २५६, २६१

की श्रुत खला कभी टूटती ही नहीं। लघु मानस उसे अनन्त विश्लेषणात्मक कार्य-प्रणाली से परिचित कराता है और हमारा परिचय मानस के तीन बौनों से होता है, जिनके नाम क्रमश आदत, इच्छा और तर्क है। इसके पश्चात् बृहत् मानस अथवा मस्तिष्क के अधिक ज्योतिर्मय स्तरों में वह प्रवेश करता है। इन स्तरों की अनुभूति बहुत कम व्यक्तियों को होती है। यहाँ एक ऐसे स्तर का परिचय प्राप्त होता है जिसे ईश्वर अपने सत्याकारों को मानव के पास भेजने के लिए सेतु के रूप में प्रयोग करता है। मस्तिष्क के इन वातायनों को उन्मुक्त करने से मानव को कितनी महत्वपूर्ण उपलब्धि हो सकती है, बड़े ही प्रेरणादायक तथा काव्यमय ढंग से इन पक्तियों में अभिव्यंजन हुआ है।

इस स्थिति की अनुभूति के पश्चात् अश्वपति विचार के आनन्दमय स्वर्ग में प्रवेश करता है। यह स्थिति आध्यात्मिक इच्छाओं का उद्गम है। यहाँ पहुँचने पर हम अनन्त की बाँसुरी का स्वर^१ स्पष्ट सुनने लगते हैं। अर्थात् हमें उस अनन्त सत्ता की झलक मिलने लगती है जिसकी उपलब्धि की यात्रा में हम सतत प्रयत्नशील हैं।

मानस के इस सुन्दर स्तर से जहाँ मस्तिष्कीय कोमल भावनाओं का निवास है, वह निपट शान्ति में प्रवेश करता है, जहाँ मस्तिष्क की आत्मा जो प्रकृति की साक्षी है, अपना रहस्यमय आधार रखती है। अश्वपति इस चिन्तन के उद्देश्यपूर्ण विचारों को ध्यानपूर्वक देखता है। किन्तु उसे यह विचार-जगत् केवल अन्वेषक प्रतीत होता है, ज्ञानी अथवा प्रेमी नहीं।

उपर्युक्त अनुभूति के पश्चात् राजा की आत्मा एक ऐसे प्रकाशमय वातायन का दर्शन करती है जो ससार की आत्मा को एक रहस्यमय स्वर प्रदान करती है। इस स्थल पर कवि श्री अरविन्द विश्व की सुव्यवस्था, सहानुभूति और इस सार्वभौम चेतना की बुद्धिमत्ता, जो कि पृथ्वी के प्राणियों के बीच में आत्माओं की आध्यात्मिक क्रिया का निवास-स्थान है, का सुन्दर वर्णन करते हैं। यही पर हमें यह ज्ञात होता है कि ससार के इस 'प्रसाधन गृह' में^२ आत्मा किस प्रकार आगामी जीवन के लिए योजनायें परिकल्पित करती है। यहाँ पर आध्यात्मिक यात्री अश्वपति अपनी आत्मा को देखता है और अब चैतन्य आत्मा अपने अद्वैत स्वरूप^३ का अनुभव करता है। यहाँ पर वह देखता है कि विश्व के माता-पिता सर्जन के अनन्त आनन्द में मग्न हैं और उसे उनके कार्यों और शक्तियों का परिचय प्राप्त होता है। इस प्रत्यक्ष देवी के प्रभाव से आतंकित होकर वह उसके पैरों पर गिर पड़ता है और उसे अनुभव होने

१. सावित्री पृष्ठ ३१६

२. वही पृष्ठ ३३३

३. वही पृष्ठ ३३४

तगता है कि वह अपने लक्ष्य के निकट आ गया है। अब अश्वपति उस स्थान पर पहुँचता है जहाँ अपरिसीम शान्ति है जहाँ सभी भिन्न हैं तथा सभी एक हैं।^१ वहाँ पर प्रभूत बुद्धि-वैभव उम्रे इधर-उधर बिखरा हुआ मिलता है।

इसके पश्चात् अश्वपति सृष्टि की उस उचाई पर पहुँचता है जहाँ आत्मा का अरूप रूप प्राप्त होता है। यहाँ उसे स्वर्गीयता का समग्र रूप दृष्टिगोचर होता है जहाँ उसके पैर जीवन के आश्चर्यजनक पखों पर दृढ़ता से स्थिर दृष्टिगोचर होते हैं।^२ यहाँ पर कवि ने ईश्वर के अकेलेपन, शान्ति और अगोचरता का वर्णन किया है जिसमें भौतिकता का लेश भी नहीं है और वह पूर्ण ज्योतिर्मय है। किन्तु, अश्वपति को इस निरपेक्ष चेतना के अमर आनन्द से सन्तोष नहीं होता। उसने इस पूर्ण शान्ति में पूर्ण शक्ति का अन्वेषण किया^३, क्योंकि वह जानता था कि महाशून्य ईश्वर का अन्तिम अभिप्राय नहीं है। इस प्रकार उसने निर्वाण को आध्यात्मिक उपलब्धि के रूप में नहीं स्वीकार किया।

इसके पश्चात् सारगर्भित पक्तियों में कवि स्वर्गीयता की उपलब्धि में पृष्ठ-भूमि के रूप में ईश्वर की उपस्थिति स्वीकार करता है। जिसके लिए अश्वपति सर्वतोभावेन प्रयासशील रहा है। यहाँ उम्रे ईश्वर के समग्र ऐश्वर्य के दर्शन दैवी माता के रूप में होते हैं। यहाँ पर वह इस सर्व शक्तिमान मातृ शक्ति की प्रार्थना करता है, जिमने कि उसकी इच्छाओं को निर्मूल कर दिया है और रिक्त स्थान में देवताओं को प्रतिष्ठित कर दिया है। इसके पश्चात् श्री अरविन्द अश्वपति के उरा हृदय-परिवर्तन का वर्णन करते हैं जो उसके अन्तर्गत दैवी माता के मिलने के पश्चात् होता है, साथ ही उस नूतन सृष्टि को भी पृथ्वी पर अवतरित होने की भविष्य वाणी करते हैं, जिसका साक्षात्कार ज्ञान के उच्च शिखर पर चढ़ कर अश्वपति ने किया है। सहसा अश्वपति के समक्ष दैवी माता प्रकट होकर उम्रे चेतावनी देती है कि वह अमाप अवरोहण में शीघ्रता न करे और अपनी आश्चर्यजनक शक्ति को उसके समक्ष प्रकट करती है। लेकिन अश्वपति, जिमने इस आश्चर्यजनक माता का साक्षात्कार किया है, सारी मानवता को उस अनन्त भव्य शक्ति से भावित होने के लिए उससे प्रार्थना करता है कि वह उम्रे अपनी सात्विक शक्ति की अवतारणा कर दे।^४ उस सौन्दर्यमयी तथा अमर शक्ति के पृथ्वी पर अवतरित होने की स्वीकृति का वर्णन कवि श्री अरविन्द ने बड़े ही भव्य मन्त्र-पद्यों में इस महाकाव्य के अन्तर्गत किया है।

१. सावित्री पृष्ठ ३४०।
२. वही पृष्ठ ३४८।
३. वही पृष्ठ ३५३।
४. वही पृष्ठ ३६०।
५. वही पृष्ठ ३९१।

अस्तु, प्रकृति के अधिकार को परिवर्तित करने के लिए सावित्री का जन्म हुआ। कवि ने काव्य की समग्र गरिमा और सौन्दर्य के साथ सावित्री के शैशव, उसके अन्तस् में उत्तरोत्तर वर्द्धमान ज्ञान ज्योति तथा सत्य के अन्वेषण की जिज्ञासा और प्रेमी युगल के मिलाप का मनोहारी वर्णन किया है।

इसके पश्चात् देवर्षि नारद, जो न केवल अश्वपति स सत्यवान की मृत्यु के लिए भविष्यवाणी करते हैं, वरन् कर्म के नियमों, भाग्य और सन्ताप तथा महान् आत्माओं के दुःख भोग के कारण का भी रहस्योद्घाटन करते हैं। जिस प्रकार अर्जुन की विरक्ति का श्रीमद्भगवद्गीता के प्रारम्भ में वर्णन किया है, ठीक उसी प्रकार सावित्री की योग-साधना और ईश्वर के साथ तादात्म्य प्राप्ति के मार्ग में कवि ने सत्यवान की मृत्यु की पूर्व सूचना से उत्पन्न उसके हृदय के दुःख को दर्शाया है। कवि ने इस स्थल पर सावित्री का विरोधी तत्वों जडता, इच्छाश्री और वामनाओं, मानसिक अस्थिरता, विषाक्त सत्य और हृदय की निर्बलता के साथ सघर्ष का अकन क्रिया है। सावित्री इनसे सतप्त होकर आत्मा को सम्बोधित करती हुई कहती है कि वह उसे शक्ति प्रदान करे। वह उसकी गहराइयों से परिचित होने के लिए व्याकुल है^१। वास्तव में प्रत्येक तत्वान्वेषी और अन्धकार-अविद्या पर विजय प्राप्त करने वाले व्यक्ति की इसी प्रकार की दृढ़ प्रतिज्ञा होनी चाहिए।

इसके पश्चात् कवि ने सावित्री की अन्तर्मुखी वृत्ति का चित्र उपस्थित किया है, जहाँ वह अपनी आत्मा का अन्वेषण कर रही है। उसे यह अनुभव होता है कि जब व्यक्ति ईश्वर के निवासस्थान हृदय के कागट बन्द कर लेता है, तो उसे प्रलोभनों के बहुरंगी भुजग, ब्रह्म से विरक्त बनाने के अनेक सीमित और सरल मार्ग घेर लेते हैं और मानव उस जीवन-सघर्ष में पलायन करने लगता है, जो उसे निर्वाण की प्राप्ति के लिए करना चाहिये। वह इन्हें किस प्रकार अपने मार्ग से बलपूर्वक हटा देते हैं, इन पत्तियों में बड़े ओजस्वी ढंग से चित्रित किया गया है। जब वह आध्यात्मिक अग्नि का अपने अन्तर्गत अन्वेषण करती है, तो उसके समक्ष ही आत्म-शक्तियाँ प्रकट होती हैं। उनके नाम क्रमशः इस प्रकार हैं (१) दैवी कृपा की माता (२) शक्ति की माता (३) बुद्धिमत्ता की माता। प्रत्येक शक्ति सत्ता में अपने स्वरूप और कार्य का वर्णन करती है। अन्त में सावित्री को अपने रहस्यमय देवता की उपलब्धि होती है।

किन्तु, तत्काल ही सत्यवान की मृत्यु का अशुभ दिवस आ जाता है। कवि ने इस स्थल का बड़ा ही वेदनामय चित्र उपस्थित किया है। सत्यवान की मृत्यु के समय सावित्री का मन शिर में स्थित सहस्रदल कमल में प्रविष्ट हो जाता है, जो शक्ति और प्रकाश का पुञ्ज है^२। जहाँ वह यमराज से मिलने के लिये ऊपर उठती

१. सावित्री पृष्ठ ५४०।

२. वही पृष्ठ ६४७।

है। यहाँ पर यमराज तथा सावित्री एक दूसरे का विरोध करते हुए दिखलाये गए हैं। इन पक्तियों में सत्यवान की मृत्यु के साथ मौन की गहराइयों की यात्रा करता हुआ और सावित्री का अपनी भौतिक काया को छोड़कर समाधि-मग्न होती हुई दिखलाया गया है, ताकि वह सत्यवान के साथ रह सके। भौतिक ससार की सीमा को पार करके यमराज सावित्री को आगे न बढ़ने का आदेश देते हैं। किन्तु, सावित्री उनकी आज्ञा का पालन नहीं करती और वह उनके साथ उस शाश्वत निशा में प्रविष्ट होने का साहस करती है। किन्तु, पुनः यमराज उसे यह कह कर आगे न बढ़ने का आदेश देते हैं कि और भी गहन अन्धकार है। यमराज के नरक प्रदेश के विषय में भयंकर भाषण के पश्चात् बड़ी निर्भीकता से उत्तर देती है कि वह रात्रि की झूठी कालिमा को कुछ भी परवाह नहीं करती और वह घोषित करती है कि उसकी आत्म-शक्ति उससे सघर्ष लेने की शक्ति रखती है। फिर यमराज में बड़ी तेजस्वी वाणी में यह याचना करती है कि वे सत्यवान की उन इच्छाओं की पूर्ति करें, जिनके लिये वह अपने माता-पिता से वचनबद्ध था। यमराज प्रसन्नता से उसे यह वरदान दे देते हैं, किन्तु उसे आगे बढ़ने के लिये वज्रित करते हैं कि यदि वह आगे बढ़ेगी तो उसकी मृत्यु निश्चित है। किन्तु, उत्तर में सावित्री कहती है कि उसमें अग्नि के समान शक्ति है जो उसे भी नष्ट कर सकती है। इस पर यमराज बड़े व्यग्र भरे स्वर में उत्तर देते हैं कि वे समस्त प्राणियों के सृष्टा और सहारक हैं। यम से भी तीव्र व्यग्र-वाणी में अगली ओजस्वी पक्तियों में सावित्री उद्घोषणा करती है कि उसके ईश्वर की इच्छा और प्रेम आश्चर्यजनक ढंग से शक्तिशाली है। किन्तु, यमराज उसकी एक भी नहीं सुनते और कहते हैं कि वे अपनी शक्ति से उन सबको नष्ट कर देंगे और सभी वस्तुओं को व्यर्थ कर देंगे।

सावित्री यमराज से निरन्तर सघर्ष करती रहती है और उनके तर्कपूर्ण शब्दों को हँसी में उड़ाती रहती है। यमराज उसके अधिक ज्ञान प्राप्त करने के लिए चुनौती देते हैं, क्योंकि ज्ञान प्रेम को नष्ट कर देता है। किन्तु, इसके उत्तर में सावित्री कहती है कि प्रेम की प्रकृति ज्ञान को जन्म देती है। इस प्रकार यम के साथ सघर्ष करती हुई वह शून्य लोक में पहुँचती है, वहाँ भी दोनों में विवाद चलता रहता है। यम कहते हैं कि जीवन के समस्त विरोधी तत्वों का एक दूसरे से किस प्रकार सघर्ष है, यहाँ (नरक) पर सुन सकती हो। और हम सावित्री के मृत्यु के सम्बन्ध में वही तर्क सुनते हैं। यमराज एक लम्बी उद्घोषणा में यह बताते हैं कि वे किस प्रकार जीवन के हेममय सत्यो को नष्ट कर देते हैं। यमराज के इस भैरव स्वर से परम साहसी सावित्री रचमात्र भी आतंकित नहीं होती और अपने प्रेममय ईश्वर की अभी तक की गई करुणा का एक चित्र उपस्थित करके यह उद्घोषणा करती है कि वह आगे भी इसे पूरा करेगी और बड़े ईश्वर के निर्माण का साहस करती है जो उसकी आत्मा को बन्दी रख सके। किन्तु, यमराज उसकी बात हँसी में उड़ाते हुए

कहते हैं कि यह उसकी मस्तिष्क की विकृति है और बुद्धि के धोखे पर एक विस्तृत व्याख्यान देते हैं, अज्ञानता को उन्नति की नसैनी के रूप में स्वीकार करते हैं। सावित्री उन्हें भयकर कुतार्किक सिद्ध करती हैं जो दुःख और अन्धकार को देवत्व की उपलब्धि के रूप में स्वीकार करते हैं। सावित्री बड़ी सुन्दर काव्य की भाषा में ईश्वर के आध्यात्मिक चमत्कारों का वर्णन करती हैं और वह उसकी महान शक्ति के द्वारा अपनी विजय के लिए पूर्ण आश्वस्त हैं। साथ ही वह अपने प्रेम पर भी पूर्ण विश्वास करती हैं जो मृत्यु के पाश से अधिक दृढ़ और शक्तिशाली हैं।

यमराज अब भी उससे व्यगमय तर्क करते जाते हैं और सत्य को पत्थर से भी अधिक कठोर कहते हैं। इस स्थल पर यमराज सूक्ष्म तत्वों का आश्रय लेकर सावित्री को मनुष्य के सीमा आध्यात्मिक आदर्शों और अतिशयोक्ति पूर्ण अधूरे सत्यानुभवों के द्वारा ईश्वर की निरर्थकता सिद्ध करने की चेष्टा करते हैं। किन्तु, सावित्री यमराज के सभी तर्कों को कुशलतापूर्वक खण्डित कर देती हैं। इस स्थल पर सावित्री प्रकृति के चमत्कारों, अनन्त के द्वारा किए गए आश्चर्यमय कार्यों और आत्मा की अनन्त शक्ति को जो ईश्वर के लिए समर्पित है, विस्तार से वर्णन करती हैं।

अब यमराज को यह सन्देह होने लगता है कि कहीं सावित्री देवी माता तो नहीं हैं और वह उससे जीवन्त सत्य का रूप दिखलाने के लिए कहता है, क्योंकि उसे ज्ञात है कि जब के अन्तर्गत अभी तक सत्य का निवास नहीं रहा है। सावित्री यम से उसके स्वरूप की व्याख्या करती हैं और उसे सावधान करती हैं कि यदि वह मूर्तिमान महद् सत्य का सस्पर्श करेगा तो अपने अस्तित्व को खो देगा और तत्पश्चात् वह अपने विराट् स्वरूप का दर्शन कराती हैं। किन्तु यमराज को अब भी विश्वास नहीं होता, और अपनी अन्ध शक्ति के द्वारा एक बार फिर मोर्चा लेते हुए सावित्री से कहता है कि वह अपने दैवी स्वरूप को प्रकट करे, क्योंकि निःसन्देह बहुते के अन्तर्गत सत्य होता है, किन्तु, क्या कोई उसकी अभिव्यक्ति कर सकता है? अगली पक्तियों में कवि ने सावित्री के देवत्व में रूपान्तरित हो जाने का वर्णन किया है। इस स्थल पर सावित्री का अत्यन्त प्रभावशाली भाषण होता है और वह सत्य की जीवन्त शक्ति का प्रदर्शन करती हैं और सिद्ध करती हैं कि यमराज (मृत्यु) की अब आवश्यकता नहीं रही। मृत्यु (यमराज) धीरे-धीरे अदृश्य होने लगती है और उसकी पूर्ण पराजय होती है और उसे प्रकाश अपने अन्तर्गत भर लेता है।

अब, लोकोत्तर शान्ति के परिवेश में सावित्री और सत्यवान आनन्दपूर्वक विचरण करते हैं। किन्तु, अब भी उनको जीवन के सघर्ष से विरक्त होकर आनन्दमय निवास में रहने के लिए प्रलोभनमय स्वर सुनाई देते हैं। सावित्री इस परीक्षा को भी पूर्ण विश्वास के साथ देती हैं। बड़ी तेजस्वी वाणी में वह उत्तर देती हैं कि असम्भव को सम्भव बनाने के लिए उसका पृथ्वी पर जन्म हुआ है। तब, ईश्वर

सावित्री और सत्यवान को ससार को देवत्व में रूपान्तरित करने के लिए धरातल पर भेजता है। सावित्री टूटते हुए तारे के समान पृथ्वी की ओर आती है और अदृश्य रूप से सत्यवान भी तेजी में उसके पीछे आता है। उनका पृथ्वी पर फिर सम्मिलन होता है। इस प्रकार सावित्री महाकाव्य उस सत्य का उदघाटन करता है जो युगो से रहस्य बना हुआ था और मानवता के महद् उषःकाल की सम्भावना करता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि श्री अरविन्द ने अपने 'सावित्री' महाकाव्य में पौराणिक कथा के माध्यम में चरम आध्यात्मिक उपलब्धि के अनुभवों और पूर्ण दैवी सत्ता का बड़े सामर्थ्य के साथ अभिव्यजन किया है।

श्री अरविन्द के काव्य में प्रतीक-योजना

श्री अरविन्द ने अपने काव्यान्तर्गत वैदिक-प्रतीको का ही प्रयोग किया है। रहस्यवादिता को व्याख्यायित करने के लिए वैदिक प्रतीक ही सर्वश्रेष्ठ और समीचीन हैं। क्योंकि उनके मतानुसार प्रतीक सत्य का निरूपण करते हैं और इसीलिए वे बौद्धिक आधार पर प्रयुक्त अग्नेजी काव्य की रूपकात्मक शैली (जो बौद्धिक आधार पर प्रतिष्ठित है) को अपने द्वारा मान्य और प्रयुक्त शैली से भिन्न समझते हैं। इसका स्पष्टीकरण उन्होंने दिलीपकुमार राय को लिखे हुए एक पत्र में इस प्रकार किया है—

“There is a difference between symbolism and allegory. Allegory is when a quality or other abstract thing is personalised—symbolism is when a living truth is given an image or figure—in mystic poetry a living truth in a living image or figure. Allegory is an intellectual form, for nobody believes in personalisation of the abstract quality, it is only a poetic device symbolism surpasses that both the truth and the symbol are living powers.”¹

इस प्रकार श्री अरविन्द रूपक तत्व और प्रतीक योजना को मूलतः भिन्न मानते हैं और अपने काव्य की प्रतीक योजना को भारतीय वैदिक ऋषियों की कोटि की स्वीकार करते हैं, जो वास्तविकता की अभिव्यक्ति के लिए गृहीत हुई थी। इसलिए श्री अरविन्द द्वारा गृहीत और प्रतिष्ठित प्रतीक-योजना जहाँ अग्नेजी-काव्य में प्रयुक्त रूपक-पद्धति से पृथक् है, वही वह अग्नेजी साहित्य के लिए भी एक मौलिक प्रयोग है।

(अ) वैदिक प्रतीक-योजना—किन्तु, इसके पूर्व कि हम श्री अरविन्द की प्रतीक-योजना पर विचार करें, यह आवश्यक है कि हम वैदिक प्रतीक-पद्धति की भी संक्षेप में जानकारी प्राप्त कर लें, क्योंकि श्री अरविन्द ने अपनी प्रतीक-पद्धति को उसकी अनुसारिणी बतलाया है।

1. Letters of Sri Aurobindo (on poetry and literature) III series page 85, 86, 87 Published in 1949

वैदिक प्रतीक-योजना में सूक्ष्म सत्य की ही अभिव्यक्ति स्थूल सत्य के रूप में की गई है और यह अभिव्यजन अनुभूति के आधार पर हुआ है। इसकी अभिव्यक्ति बौद्धिक स्तर पर कथमपि नहीं हुई है। श्री अरविन्द ने इस विषय में कहा है कि हमारा अस्तित्व, वृहद् सत् का एक अंश है, जो उसके अवरोहण पर सम्भव हुआ है।¹ श्री अरविन्द के जड पदार्थ सत्, जीवन, चित् और मन आनन्द के अंश है। इस प्रकार वे समग्र जगत् को सच्चिदानन्द का स्थूल मानते हैं। इसलिए वे पञ्चभूतों को सच्चिदानन्द के विभिन्न प्रतीकों के रूप में समझते हैं। अस्तु, श्री अरविन्द की प्रतीक-योजना वैदिक ऋषियों के प्रतीक-विधान के ऊपर अधिष्ठित है, जहाँ पर वैदिक ऋषि “सर्व खल्विदं” ब्रह्म के अनुसार यावत् जगत् को ब्रह्म का ही स्वरूप समझते हैं। अधोजगत् को इसीलिए श्री अरविन्द अपराद्धं और उपरि जगत् को पराद्धं की सजा देते हैं। श्री अरविन्द की प्रतीक-योजना उनके विकास के सिद्धान्त के ऊपर आधारित है। किस प्रकार जड, चेतन में और चेतन, जड में रूपान्तरित होता है, उन्होंने प्रतीक की भाषा में अभिव्यक्त किया है। इस स्थल पर उनके द्वारा गृहीत प्रतीकों के विषय में सक्षिप्त रूप से विचार किया जा रहा है।

(ब) पञ्च तत्वों का प्रतीक रूप

(१) जल—श्री अरविन्द ने वैदिक ऋषियों के अनुसार पञ्चभूतों को अपने काव्य में प्रतीक रूप दिया है। ऋग्वेद में जल को जड अथवा स्थूल से पृथक् सूक्ष्म रूप में माना गया है। अर्थात् उसके स्थूल रूप से पृथक् मनोवैज्ञानिक रूप में सत्ता की सूक्ष्म कल्पना को मान्यता दी गई है। जगत् की सत्ता की कल्पना इतनी सूक्ष्म और अन्तर्मुखी है कि उसकी अभिव्यक्ति बिना प्रतीक के नहीं हो सकती। पुराण में विष्णु को प्रलय के पश्चात् क्षीर सागर में अनन्त अथवा शेष नाग के ऊपर सोता हुआ दिखाया गया है। वास्तव में यह प्रतीक है अचेतनावस्था का। प्रतीक का अर्थ इस प्रकार किया जा सकता है, विष्णु-अर्थात् परम चेतन, अनन्त शेष नाग अर्थात् शाश्वतता में सोते हैं। श्री अरविन्द ने इस प्रतीक को अपनी “ए गाड्स लेबर” शीर्षक रचना में इस प्रकार नियोजित किया है—

“I saw that a falsehood was planted deep
At the very root of the things
Where the grey sphin guards a riddle sleep
On the Dragon's out spread wings.”

श्री अरविन्द ने अपनी एक अन्य रचना ‘टु दी सी’ में जीवन अचेतनावस्था के सागर से परम चेतनावस्था के महासागर की ओर निरन्तर प्रवाहमान है, को सागर के

1. Our existence is sort of refraction of the divine existence in inverted order of ascent and descent.

प्रतीक माध्यम में अभिव्यक्त किया है।¹ इसी प्रकार उनकी 'सोलस सीम' रचना मूल सस्कारों के कारण मानव-मन की जड़ता में प्रतिष्ठा के रूप में, आत्मा की परमचेतना को महासागर के प्रतीक के रूप में 'दि लास्ट वीट' शीर्षक रचना में आदर्शवाद, आशावाद और पुनर्जन्म के दर्शन के प्रतीक के रूप में रखा है। इसी प्रकार 'लाइफ हेवेन्स', 'ट्रान्स', 'आरजव' आदि रचनाओं में कवि ने जल को विभिन्न प्रतीकों के अर्थ में अभिव्यक्त किया है।

अस्तु, हमने देखा कि किस प्रकार एक रहस्यवादी कवि के हाथ में जल और समुद्र प्रतीक आध्यात्मिक अथवा मानसिक स्थितियों की अभिव्यक्ति बन गए हैं।

(२) अग्नि—दूसरा वैदिक प्रतीक अग्नि है, जिसे कवि ने अपने काव्य के अन्तर्गत प्रयुक्त किया है। वेद के अन्तर्गत आग को भौतिक रूप में नहीं ग्रहण किया गया। वहाँ पर अग्नि का आध्यात्मिक रूप है। श्री अरविन्द ने अग्नि के विषय में इस प्रकार लिखा है—

“It could easily recall to the initiated, wherever it occurred the idea of illumined energy which builds up the world's and exalts man to highest, the doer of the great work, the Purohit of human sacrifices”²

इससे सिद्ध होता है कि श्री अरविन्द अग्नि को ज्ञान की ज्योति और कर्म की शक्ति के प्रतीक के रूप में स्वीकार करते हैं। 'वेद-रहस्य' में अग्नि-तत्त्व की व्याख्या उन्होंने निम्न शब्दों में की है

“सामान्य पूजक के लिए 'अग्नि' का अभिप्राय मात्र वैदिक आग का देवता हो सकता था, या इसका अभिप्राय भौतिक प्रकृति में कार्य करने वाला ताप या प्रकाश का तत्व हो सकता था अथवा अत्यन्त अज्ञानी के लिए इसका अर्थ केवल एक अतिमानुष व्यक्तित्व हो सकता था जो धन दौलत देने वाले मनुष्य की कामना को पूर्ण करने वाले, इस प्रकार के अनेक व्यक्तियों में एक है।³ इन अर्थों के विपरीत अग्नि विषयक अपनी व्याख्या वे इन शब्दों में करते हुए कहते हैं, 'अग्नि' का अर्थ होता था बलवान, दूसरा अर्थ था 'चमकीला' या यह भी कह सकते हैं कि शक्ति, तेजस्विता।”⁴ अर्थात् श्री अरविन्द के अनुसार अग्नि शक्ति और ज्ञान का प्रतीक है।

1. Collected poems and plays. Page 129 Vol. I

2. The secret of Veda from the Fifth Chapter, “The Philosophical methods of Veda.”

३. वेद रहस्य, प्रथम भाग, २४ नवम्बर १९४८, पृष्ठ ७३

४. “ ” ” ” ” पृष्ठ ७३

श्री अरविन्द ने अपनी रचना 'ट्रान्स आफ वेटिंग'¹ और 'अहाना'² में अग्नि का प्रयोग सत्य के ज्ञाता और ज्योति-प्रदायक के रूप में किया है। 'इन दि हिम्स आफ मिस्टिक फायर'³ में सौन्दर्य के प्रतीक के रूप अग्नि को रखा है।

इस प्रकार श्री अरविन्द ने अग्नि के प्रतीक को कही नाश के लिए, कही शक्ति के लिए और कही ज्ञान और सौन्दर्य के हेतु, कही पृथ्वी के हृदय⁴ के रूप में प्रयुक्त किया है। अस्तु, हम देखते हैं कि श्री अरविन्द ने अपने काव्यान्तर्गत अग्नि के प्रतीक का प्रयोग नैदिक मान्यता के आधार पर ही किया है जहाँ पर लौकिक अग्नि को ज्ञान अथवा चेतन अग्नि से समुचित विशेषणों द्वारा अक्षुण्ण रख दिया है।

(३) वायु—वायु के प्रतीक को भी श्री अरविन्द ने वेद के आधार पर ही ग्रहण किया है। वेद रहस्य अध्याय ६ में वायु को वे जीवन के स्वामी के रूप में स्वीकार करते हैं। उनका कहना है, प्राचीन ऋषियों ने जीवन को समग्र भौतिक जगत् से अधिक महत्व दिया था और इसी कारण बाद को इसे प्राण अथवा प्राणवायु की सज्ञा मिली। मनुष्य की समस्त प्राणवत्ता और नाडी सस्थान की व्यवस्था, इसी प्राणवायु के अन्तर्गत हुई है। श्री अरविन्द के काव्य में भी वायु के प्रतीक को प्राण के रूप में ही ग्रहण किया गया है। सावित्री (III) में इन पक्तियों में प्राणवायु के रूप में 'वायु' का प्रतीक द्रष्टव्य है।

"Pure untouched above the mortal play
Is spread the spirit's husband immobile air."

अपनी 'अहाना' शीर्षक रचना में कवि ने अनेक वायुओं को अधोजगत् की वायुओं के रूप में चित्रित किया है जो अनेक नदियों की भाँति समुद्र से मिलने के लिए क्षिप्र गति से प्रवाहित हैं, अधिमानस से मिलने के लिए प्रवाहित हो रही हैं।

"The winds run like bees to thy sweetness."⁵

इस प्रकार अरविन्द के काव्य में वायु के प्रतीक का प्रयोग जीवन-शक्ति के रूप में हुआ है।

(४) शून्य—वेद में आकाश अथवा शून्य का प्रयोग अनन्त सत्ता के प्रतीक के रूप में हुआ है। श्री अरविन्द ने भी अपने काव्य में शून्य को इसी प्रतीकात्मक अर्थ में ग्रहण किया है। इसके लिए उनकी 'दि लदर अर्थ्स'⁶ और 'आर्जव' शीर्षक रचनायें भी द्रष्टव्य हैं।

1 Collected poems and plays. I Volume.

2. " " " "

3. Hymns to Mystic Fire page 43

4. Savitri III 2

5. Collected poems and plays. Vol. I

6. " " " "

(५) अद्रि—श्री अरविन्द ने वेद-रहस्य (सरस्वती) में अद्रि को भौतिक सत्ता के रूप में स्वीकार किया है और इस अद्रि के माध्यम में सूर्य के पशु मुक्त होते हैं और जल प्रवाहित होता है ।

श्री अरविन्द के काव्य में भी, अद्रि को मानवीय भौतिक सत्ता के रूप में प्रयुक्त किया गया है । मानव तक आकर जडतत्व अत्यन्त सूक्ष्म रूप में रह जाता है । अद्रि में चेतन तत्व अत्यन्त गहराई में रहता है और जडत्व की प्रधानता रहती है । इसलिए चेतना के स्थूल रूप को अद्रि के प्रतीक के द्वारा श्री अरविन्द ने अभिव्यक्त किया है । 'गाड्स लेबर' में चेतना के जडीभूत रूप को पत्थर के प्रतीक द्वारा इस प्रकार स्पष्ट करते हैं .

“A voice cried, Go where none have gone
Dig deeper, deeper yet.
Till thou reach the grim foundation stone
And knock at the keyless gate.”

सावित्री (Book III C 3) में भी अद्रि के प्रतीक को उपर्युक्त अर्थ में ही उन्होंने प्रयुक्त किया है .

“In the texture of our bound humanity
He felt stark, resistance huge and dumb
Of our in concert and unseeing base
The stubborn mute rejection in life's depths,
The ignorant no in the origin of things ”

किन्तु, अपराद्ध, पराद्ध का ही एक भाग है । इसलिए श्री अरविन्द ने इस अद्रि के प्रतीक को चेतना के अवरोहण और आरोहण के स्तरों के रूप में अभिव्यक्त किया है । यहाँ पर अद्रि को उन्होंने ऊँचाई के रूप में प्रयुक्त किया है ।

‘लार्डशिप’ में श्री अरविन्द लिखते हैं :

“A face on the cold dire mountain peaks
Grand and still its lines white and austere
Touching heaven implacable and sheer ”

प्रायः उपर्युक्त दोनों प्रतीकों के रूप में श्री अरविन्द ने अद्रि का प्रतीक प्रयुक्त किया है ।

(६) मदिरा—सोम अथवा मदिरा वेदों में लौकिक मदिरा के रूप में नहीं है, वरन् वहाँ वह आनन्द, आध्यात्मिक आनन्द के रूप में प्रयुक्त हुए हैं । श्री अरविन्द ने अपनी ‘ट्रान्सफारमेशन’¹ आदि रचनाओं में मदिरा के प्रतीक को वैदिक अर्थ में ही प्रयुक्त किया है ।

नक्षत्रों का प्रतीक

श्री अरविन्द ने नक्षत्रों का प्रतीक अन्तश्चेतना के विचारों के लिये प्रयुक्त किया है। य विचार उच्च मनस् में अधिमनस् तक की मन की यात्रा में प्रकट होते हैं। श्री अरविन्द ने 'आर्जैव' शीर्षक अपनी रचना में इसे बड़ी सुन्दरतापूर्वक अभिव्यक्त किया है

“And soundlessly fare through that starworld
To the living selar gate”¹

इसी प्रकार कुछ अन्य प्रतीकों का भी श्री अरविन्द ने सार्थक प्रयोग किया है। जिनमें रात, दिन, मध्याह्न और अपराह्न के भी प्रतीक हैं। किन्तु, ये सभी प्रतीक चेतना के विभिन्न रूपों से सम्बद्ध हैं और ये बौद्धिक स्तर पर न होकर अनुभव के आधार पर प्रयुक्त हुए हैं।

श्री अरविन्द की अन्तिम रचनाएँ और आध्यात्मिक उपलब्धियों का अंकन

जीवन की समस्त समस्याएँ एकता की उपलब्धि को लेकर हैं। श्री अरविन्द की समस्त विचारणा इसी आदर्श जीवन की प्राप्ति के लिए है। क्योंकि, एकत्व का दर्शन केवल सत्य की प्रकृति की ही व्याख्या नहीं करता, वरन् पूर्ण सत्य के अनुभव के लिए समुचित मार्ग-दर्शन भी करता है। श्री अरविन्द का दर्शन इस दिशा में सर्वाधिक प्रयत्न करता है। वास्तव में दर्शन का वही रूप सर्वाधिक भव्य और उपभोगी है, जो समस्त विरोधों में सगति उपस्थित करके एक वृहद् समन्वय की चेष्टा करता है। श्री अरविन्द ने अपनी महान् दार्शनिक स्थापना में जड-चेतन को एक ही चेतना में अनुस्यूत करके सबसे महान् आध्यात्मिक सिद्धान्त की स्थापना की है। इसकी समग्र प्रक्रिया का उल्लेख प्रथम अध्याय में हो चुका है। इस स्थल पर यह देखना है कि उनके अन्तिम काव्य में किस प्रकार उनकी दार्शनिक स्थापनाओं की प्रतिष्ठा हुई है।

श्री अरविन्द की विचारधारा के अन्तर्गत व्यक्ति का बड़ा महत्त्व है, क्योंकि वास्तविक आध्यात्मिक अनुभूति व्यक्ति के द्वारा ही सम्भव है। व्यक्ति ही अध्यात्म के उच्च शिखर तक पहुँचता है। श्री अरविन्द ने अपनी अन्तिम रचनाओं में अपनी व्यक्तिगत आध्यात्मिक अनुभूतियों को रखा है, जो व्यष्टि की आध्यात्मिक अनुभूतियों का प्रतिनिधित्व करती हैं। वे कहते हैं :

“I am centre of Thy golden light
And its vast and vague circumference

Thou art my sould great luminous and white
 And Thine my mind and will and glowing sense.
 Thy spirit infinite breath I feel in me
 My life is a throh of Thy eternity."¹

वह परमात्मा की शाश्वतता में अपने जीवन को एक कण के रूप में ही नहीं देखता, वरन् वह दृढ़ विश्वास के साथ मानवता के पथ प्रदर्शक के रूप में अपने को घोषित करता है

"And yet I know my footprints track shall be
 A pathway towards immortality"²

किन्तु, वास्तव में मानव की प्रारम्भिक स्थिति क्या है, समीम और क्षणभंगुरमात्र । और वह साधना द्वारा एक दिन अनन्त शक्तिसम्पन्न हो जाता है, भगवान् ही बन जाता है । श्री अरविन्द कहते हैं .

A creative of his own grey ignorance
 A mind half—shadow and half gleam a breath
 That wrestless, captive in a world of death,
 To live some lame brief years³

किन्तु, उसके अन्तर्गत आध्यात्मिक शक्ति निवास करती है जो उसे अपने अस्तित्व अपने 'स्व' की अनुभूति के लिए बाध्य करती है .

. ... A divinity within,
 A consciousness in the unconcient Night,
 To realise its own supernal light,
 Confronts the ruthless forces of the unseen⁴

साधना द्वारा सघर्ष करती हुई आत्मा अपने अमर स्वरूप की शोध एक दिन प्राप्त ही कर लेती है और उसके द्वैत को ज्ञान एक दिन पार ही कर जाता है । कवि ने उस स्थिति का वर्णन निम्न पक्तियों में किया है

I have discovered my deathless being
 Marked by my front of mind, immense and serie
 It meets the world with an immortal's seeing
 A god—spectator of the human scene.⁵

1. Sri Aurobindo, Last Poems (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1952.)

२. वही पृष्ठ ५

३. वही पृष्ठ ४७

४. वही पृष्ठ ४७

५. वही पृष्ठ २५

अग्रिम पक्तियों में कवि ने अपने विभू रूप का वर्णन इस प्रकार किया है .

My mind, my soul grow larger than all space,
Time founders in that vastness glad and nude,
The body fades an outline a dim trace
A memory in the Spirit's solitude

+ + + +

Life's now the Ineffable's dominion;
Nature is ended and the spirit alone.¹

अब वह ब्रह्म के साथ इस प्रकार एकत्व का अनुभव करता है

He is in me, round me, facing every where
Self walled in ego to exclude His right,
I stand upon its boundaries and stare
Into the frontiers of the infinite.

+ + + +

He has become my substance and my breath,
He is my anguish and ecstasy.
My birth is his eternity's sign, my death
A passage of his immortality.²

साधना की उपलब्धि के स्तर पर वह समग्र जीवन की एकता का अनुभव करता है
और प्रत्येक हृदय के स्पन्द का अनुभव करता है

I housed with in my heart the life of things,
All hearts athrob in the world I felt as mine;
I shared the joy that in creation sings,
And drank its sorrow like a poignant wine³

श्री अरविन्द ने ऊपर एक ज्ञानयोगी के समान ईश्वर के साथ अपना ऐक्य स्थापित
किया है। निम्न पक्तियों में उनके भक्त का समर्पण देखिये

I have given my mind to dig thy channel mind,
I have offered up my will to be thy will,
Let nothing of myself be left behind,
In our union mystic and unutterable⁴

1. Sri Aurobindo, Last Poems (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1952.) Page 31.

२. वही पृष्ठ ३५

३. वही पृष्ठ १०

४. वही पृष्ठ २३

आत्मानुभव की ज्योति जब ऊपर से नीचे उतरती है तो वह सर्वप्रथम कवि अरविन्द की इन्द्रियो की प्रकृति का रूपान्तर करती है। श्रवणशक्ति, दृष्टि और स्वाद सब में आमूल परिवर्तन हो जाता है

Thy golden light came down into my brain,
And grey worms of mind sun-touched became,
A bright reply to wisdom's occult plane,
A calm illumination and a flame.¹

उस ज्योति के अब अवतरण से न केवल कवि का कठ, हृदय तथा चक्र क्रमशः उभरे नहा उठते हैं, वरन् समग्र भूमण्डल ज्योति स्नान हो उठता है।

Thy golden light came down in to my feet
My earth is now thy playfield and thy seat²

इन्द्रियो के रूपान्तरण को बड़े चित्रमय ढंग से व्याख्यायित किया गया है —

Surely I take no more earthly food
But eat the fruits and plants of Paradise.
For thou have changed my sense's habitude
For mortal pleasure to divine surprise
Here and sight are now an ecstasy,
And all the fragrances of earth disclose
A sweetness matching in intensity
Odour of the crimson marvel of the rose,

+ + + +

The body burns with Thy nature's sacred fire
Pure, passionate, holy, virgin of desire.³

अन्त में इस आध्यात्मिक साधना की यात्रा का अन्त आता है जहाँ कवि एक नूतन द्वीप पर पहुँचता है। उस द्वीप पर अतिचेतन का सूर्य अपनी किरणों से सभी कुछ अमर बना रहा है। कवि उस सूर्य की आत्मा में प्रविष्ट कर जाता है। जहाँ वह देखता है कि एक नया ससार जन्म ले रहा है। कवि विश्व के रूपान्तरण का सन्देश-बाहक बन कर पुनः धरती पर लौट आता है। अब उसे प्रकृति की कोई वस्तु विरोधी नहीं प्रतीत होती। उसे सर्वत्र ईश्वर व्याप्त दृष्टिगोचर होता है और समग्र जगत् देवत्व में रूपान्तरित :

1. Sri Aurobindo, Last Poems (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1952.) Page 11.

२ वही पृष्ठ ११

३ वही पृष्ठ ४२

I have sailed the golden ocean
 And crossed the silver bar,
 I have reached the sun of knowledge
 The earth self's midnight star

Its fields flaming vision
 Its mountains of bare might
 Its peaks of fiery rapture
 Its air of absolute light

+ + + +

The light was still around me
 When I came back to earth
 Bringing the immortels knowledge
 Into man's cave birth¹

श्री अरविन्द के समग्र काव्य के उपर्युक्त विवेचन से हम जिद निष्कर्षों पर पहुँचते हैं उनकी तालिका निम्न प्रकार से बनाई जा सकती है .

१ वे अपने प्रारम्भिक काव्य से ही अन्तश्चेतनावादी रहे हैं ।

२ उनकी सावित्री तथा अन्तिम कविताएँ आध्यात्मिक यात्रा और अध्यात्म की चरम उपलब्धि की साधनापरक दार्शनिक रचनाएँ हैं ।

३ श्री अरविन्द ने अपनी रचनाओं में सृष्टि के विकास के सिद्धान्त के माध्यम से 'सर्वम् खल्विदं' ब्रह्म की बड़ी तर्क-सम्मत व्याख्या प्रस्तुत की है ।



पत के काव्य में व्याप्त विचारधारा और अरविन्द-दर्शन का उम पर प्रभाव

पत का प्रारंभिक काव्य और उनकी विचार-सरणि

श्री सुमित्रानन्दन पन्त हिन्दी के ऐसे कवि हैं, जिन्हें अनेक विचारधाराओं ने प्रभावित किया है। उन प्रभावों के फलस्वरूप उनके काव्य में भावों तथा विचारों के विविध रंग दृष्टिगोचर होते हैं। कविवर पत ने समय-समय पर अपने काव्य को जितने मोड़ दिए हैं, उतने कदाचित् ही किसी अन्य हिन्दी-कवि ने दिए हों। इस अध्याय में उनके काव्य के ऐतद्विषयक समग्र विवेचन के सन्दर्भ में उनकी उन रचनाओं का विस्तृत अध्ययन प्रस्तुत किया जा रहा है, जो विशेषतया अरविन्द-दर्शन से प्रभावित रही हैं।

पत जी का प्रथम काव्य-संग्रह 'वीणा' सन् १९१८-१९१९ में प्रकाशित हुआ था। निश्चितरूप से उन्होंने इसके पूर्व ही अपनी रचनाएँ प्रारम्भ कर दी होंगी। स्पष्ट है कि 'पत' का यह संग्रह द्विवेदी युग के मध्याह्न काल में प्रकाशित हुआ, अतएव उनके इस काव्य में द्विवेदी युग की विचारधारा का किसी न किसी रूप में प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था। यह भी स्वाभाविक था कि उनकी नव्य काव्य-चेतना को तत्कालीन काव्य-धारा का विरोधी जानकर आलोचकों द्वारा विरोध सहना पड़े। श्री पत ने 'वीणा'-ग्रन्थ के सयुक्त प्रकाशन के 'विज्ञापन' में ऐतद्विषयक भय को स्पष्ट भी किया है।^१ इस विज्ञापन में जहाँ उन्होंने काव्य में नूतन भाव-धारा के प्रवर्तन की सूचना दी है, वही वह तत्कालीन कटु आलोचक-कठफोरो से आतंकित भी प्रतीत होते हैं।

पत जी काव्य की छायावादी धारा के प्रवर्तकों में समर्थ तथा प्रमुख कवि माने जाते हैं। द्विवेदी-युग की इतिवृत्तात्मक कविताओं की प्रतिक्रियास्वरूप हिन्दी-काव्य में भाव-प्रधान रचनाओं की प्रतिष्ठा हुई थी और उसकी सूक्ष्म प्रतिमा-स्थापन को देख कर तत्कालीन आलोचकों ने इस नव्य काव्य-धारा को 'छायावाद' की व्यंग्यपूर्ण

१ वारि-विकार के प्रेमियों के कठोर आघात से बचने के लिए एक बार मैंने सोचा था कि इस भूमिका में अत्यन्त विनीत तथा शिष्ट शब्दों की चाटुकारी का रोचक जाल फैलाकर उनकी रण-कुशल चोच बाँध दूँ।

पूर्ण सज्ञा से स्मरण किया था। निष्कर्ष यह कि इस काव्य-धारा मे भाव की प्रधानता थी, किन्तु तत्कालीन विचारधारा से भी सर्वथा असपृक्त इसे नहीं कहा जा सकता। यद्यपि पत जी ने दर्शन शास्त्र का अध्ययन सन् १९२३ ई० मे प्रारम्भ किया था और उसके पूर्व ही 'वीणा', ग्रन्थि' और 'पल्लव' की अनेक भावुकता पूर्ण सरस सुन्दर रचनाओं की सृष्टि हो चुकी थी। यह बात ध्यान देने योग्य है कि ये सदा स ही इतने सवेदनशील रहे है कि उन्हे युग के अनेक आन्दोलनों ने अतिशयरूप से प्रभावित किया है। यही कारण है कि उनके 'वीणा' और 'पल्लव' मे शैली टेनीसन की कल्पना, स्वर-वैचित्र्य तथा सौन्दर्य-दृष्टि का सयुक्त प्रभाव परिलक्षित होता है। उन काव्य-ग्रन्थों को सब से बड़ी विशेषता कोमल-भावना की काव्य मे अवतारणा और नव्य रूमानी शैली का प्रयोग है। किन्तु जिस प्रकार उनकी इन रचनाओं मे काव्य-मूल्यों मे अति क्षिप्र परिवर्तन दृष्टि-गोचर होते है, उसी प्रकार जीवन-मूल्यों मे वह प्रगति दृष्टि-गोचर नहीं होती। उनकी इस (वीणा) सग्रह की रचनाओं मे द्विवेदी-युग के कवियों के समान ही ईश्वर के प्रति प्रणति दृष्टि-गोचर होती है। 'वीणा' की प्रथम रचना 'नव बसन्त-ऋतु मे आओ' जहा कविता का आह्वान करती है वही उसे 'द्विवेदी-युग' की ईश-वन्दना से भी प्रकारान्तर से मुक्ति नहीं मिल सकी। 'बाल काल मे जिसे जलद से' शीर्षक 'वीणा मे सगृहीत रचना से द्विवेदीयुगीन विचारणा का उदाहरण मिल जायगा।^१ यद्यपि द्विवेदीयुगीन इतिवृत्तात्मकता-प्रसूत उपदेश की नीरसता नहीं है, वरन् कविता का मार्दव और उसका सरस प्रवाह द्विवेदी युगीन कविता से पृथक्ता प्रतिष्ठित करते हुए अत्यन्त मोहक और आकर्षक हो गया है, फिर भी जीवन-मूल्य की निर्धारणा मे यह द्विवेदी युग से अधिक दूर नहीं है। इसी प्रकार वीणा की 'तेरा अद्भुत है व्यापार' नाम्नी रचना भी द्विवेदी युगीन कवियों के 'वाणी-वन्दन' के अनुरूप ही कही जा सकती है। इस रचना मे भी कवि पंत ने कविता-देवी अथवा वाणी की वन्दना की है। कविता मे दो चित्र दिए गए है—एक है सम्पन्नता के दम का तथा दूसरा है, अकिंचनता के दैन्य का। दम से सरस्वती नहीं रीझती, वह तो उसी के गले का हार बनती है जो सर्वतोभावेन अकिंचन होकर, दीन होकर उसे समर्पित हो जाता है।^२ इससे स्पष्ट हो जाता है कि जहाँ पत की आरम्भिक रचनाओं मे नव्य कल्पना, मार्दव, और अभिनव बिंबो का प्रयोग प्राप्त होता है, वही उनकी जीवन-सबधी विचारणा मे अपने पूर्ववर्ती काव्य से अधिक पृथक्ता नहीं दृष्टि-गोचर होती। साथ ही यह बात भी मिद्ध होती है कि 'पत' की प्रारम्भिक रचनाओं से ही विचार का एक सूत्र प्राप्त होता है, जो सतत् बर्द्धमान होता रहा है। यद्यपि उनके इस जीवन-दर्शन के देश-काल के प्रभाव के अनुसार अनेक रूप रहे है; फिर भी

१ वीणा, पृष्ठ १५ (द्वितीय सस्करण, २००७ सवत्)

२ वीणा, पृष्ठ ७२ (द्वितीय सस्करण, २००७ सवत्)

ध्यानपूर्वक देखने में उनके इस विचार-वैचित्र्य में लक्ष्य को लेकर एकसूत्रता प्राप्त होती है ।

ग्रन्थि

‘ग्रन्थि’ का प्रणयन कवि ने सन् १९२० ई० में किया था । पंत जी की यह रचना कथानक प्रधान है । इसे पढ़ कर सहसा ‘प्रसाद’ जी के विरह-काव्य ‘आँसू’ का स्मरण हो आता है । साथ ही यह भी आभास होने लगता है कि इसके पश्चात् कवि किसी मूल्यवान् महाकाव्य की सृष्टि करेगा । ‘प्रसाद’ ने तो ‘आँसू’ के पश्चात् ‘कामायनी’ महाकाव्य की सृष्टि करके इस सभावना को मूर्तित किया, किन्तु पंत जी की ओर हम आज भी आशा की दृष्टि लगाए हुए हैं ।^१ अस्तु, ‘ग्रन्थि’ विरह-प्रधान खण्ड-काव्य की सी भूमिका में लिखी गई है । कवि ने भी ‘ग्रन्थि’ के विज्ञापन में सक्षिप्त ‘कथा भाग’ को स्वीकार किया है । इस रचना में कवि ने लौकिक प्रेम को अलौकिक प्रेम में प्रतिष्ठित करने की चेष्टा की है और इससे उसका जीवन-दर्शन स्पष्ट होता है कि वह लौकिक से पारलौकिक, सान्त से अनन्त, विशाल हृदयता वाले सिद्धान्त का समर्थक है । यह व्यक्ति को व्यष्टि के सीमित कठघरे में ही बन्दी नहीं बनाना चाहता, वरन् उसे समष्टि के अनन्त सागर में विलीन करने में ही श्रेय मानता है । इस प्रकार की वैयक्तिक कल्पना तत्कालीन प्रमुख कवि ‘प्रसाद’ जी से प्रभावित जान पड़ती है । फिर भी इसमें ‘पंत’ जी की दार्शनिक चिन्ता-धारा का पता लगता है । ‘ग्रन्थि’ में कवि ने अपने वैयक्तिक विरह-जन्य दुःख को सार्वभौम बनाने की चेष्टा की है ।^२

‘वीणा’ तथा ‘ग्रन्थि’ काल की काव्य तथा वैचारिक उपलब्धि का वर्गीकरण मुख्यरूप से भिन्न स्तम्भों के अन्तर्गत किया जा सकता है :-

- १—काव्य
- (अ) नूतन छन्द तथा भाषा का प्रयोग,
 - (ब) नयी प्रतिभाओं, बिबो एव प्रतीकों का प्रयोग । कोमलता के प्रणि विशेष आग्रह,
 - (स) विषय व्यक्तिनिष्ठ होते हुए भी समष्टि में प्रवर्तित करने का आग्रह,
 - (द) द्विवेदी-युगीन इतिवृत्तात्मकता के विरुद्ध भाव प्रवणता तथा सरसता की ओर विशेष आग्रह ।

१ अब इस वर्ष ‘लोकायतन’ के प्रकाशन के पश्चात् महाकाव्य के लेखक के रूप में भी पंत जी प्रतिष्ठित हो गये हैं ।

२ ‘ग्रन्थि’, पृ० १३७ (द्वितीय संस्करण, सं० २००७)

२—वैचारिक (क) द्विवेदी-युगीन प्रभु-भक्ति के समान किसी अव्यक्त शक्ति के प्रति आस्था। वाणी के आह्वान मे उस सत्ता की भक्ति-भावना की स्वीकारोक्ति,

(ख) सान्त से उठ कर अनन्त की प्राप्ति की स्पृहा।

पल्लव (१९१८-२५)

‘पल्लव’ पत जी की १९१८ से १९२५ तक की विभिन्न रचनाओ का संग्रह है। इस संग्रह की रचनाओ को प्रायः सभी विचार-धाराओ के आलोचको ने भाव, भाषा तथा काव्य-कला की दृष्टि से पत जी का सर्व श्रेष्ठ काव्य संग्रह माना है। जैसा कि ऊपर कहा गया है ‘पल्लव’ की रचनाओ की मूल-धारा रूमानी है। इनमे कवि के हृदय का आह्लाद-विषाद तथा प्रेम-विरह रूपायित हुए है। भावुकता, इन कविताओ की प्राण है। रूमानी होने के कारण इन रचनाओ को आदर्शवादी भी कहा जा सकता है। ‘पल्लव’ की रचनाओ मे कवि ‘पत’ के निष्कपट हृदय स्पन्द प्राप्त होते है जिन्हे कवि ने बडी ईमानदारी से अभिव्यक्ति दी है। कल्पना-वैभव से धनवान तथा भाव-संपत्ति से आपूर्यमाण कवि के इस संग्रह की कुछ कविताओ की बानगी दी जा रही है, जिनमे उसने नव्य बिब-विधान का राशि-राशि सौन्दर्य बिखेरा है। ‘पल्लव’ शीर्षक रचना की कुछ पक्तिया देखिए :-

‘प्रथम मधु के फूलो का बान,
दुरा उर मे, कर मूढ आघात,
रुधिर से फूट पडी रुचिमान
पल्लवो की यह सजल प्रभात,

शिराओ मे उर की अज्ञात
भव्य जग-जीवन कर गतिमान।”¹

‘पल्लव’ की ‘पल्लव’ शीर्षक उपर्युक्त रचना मे कवि ने अपनी नव्य कल्पना को सर्वथा नवीन उपमा बिब अलकारो द्वारा सजाया है और प्राचीन अलकारो से पृथक् अपनी सत्ता प्रतिष्ठित की है। कल्पना और बिब-विधान के बधान द्वारा कवि ने असदिग्ध रूप से अपनी रचना को जो रसवत्ता प्रदान की है, वह पाठक को अपने मे आविष्ट करने की पूर्ण क्षमता रखती है।

इस रचना के अन्तिम छन्द मे कवि ने अपनी चिन्तना-सरणि का आभास दिया है। कवि का युवक हृदय युवकोचित आदर्शो और आशाओ से भरा हुआ है। चारो ओर बिखरी हुई जीवन की रगीनी उसे मानो अपने पास पहुँचने के लिए आम-त्रित कर रही हो। कवि उस राशि-राशि सुषमा का उपभोग करना चाहता है। वह

१ पल्लव, पृष्ठ १, चतुर्थ आवृत्ति, सन् १९४२।

सब उसी के लिए तो है, किन्तु उसकी व्यष्टि समष्टि की इकाई है, वह उसे उससे पृथक् नहीं मानता। उसका इस प्रकार सोचना कितना स्वाभाविक है कि 'जो डाल आज पल्लवित हुई है, उसमें कल मधुमास गुंजेगा।' भारतीय चिन्तना की यही आनन्दवादी पद्धति रही है, जिसमें विषाद की भावना का लवलेख भी नहीं।

'पल्लव' तथा 'पत' के अन्य पूर्ववर्ती सग्रहों की कविताओं में हृदय का उच्छ्वास, नैराश्य, सयोग, विरह, करुणा, प्रकृति के विभिन्न चित्रणों द्वारा उसके प्रति ममता, रूप का बहुरंगी अकन, प्रकृति की तन्मयता के चित्रण द्वारा अध्यात्म का नूतन अभिव्यजन (जो कि काव्य तत्वों के अन्तर्गत ही अभिव्यक्त हुआ है) प्राप्त होता है। वास्तव में पत जी की 'पल्लव' तक की रचनाओं का मूल उद्देश्य रू-माधुर्य का सर्वथा नवीन शैली में अकन रहा है।

'पल्लव' की 'परिवर्तन' शीर्षक रचना कवि की प्रारम्भिक वैचारिक अवस्था को प्रकट करती है। 'पल्लव' की अन्य रचनाओं का स्वर युवकोचित माधुर्य से संपृक्त है। उन सब में प्रेम-विरह की वाणी परिव्याप्त है, किन्तु 'जीवन यान' तथा 'परिवर्तन' शीर्षक रचनाएँ उसके काव्य-तत्वों से पृथक् जीवन दर्शन का विधान करती हैं, जो उनके कवि को क्रमशः दार्शनिक बनाता गया है। हमें यह अन्तर स्पष्ट रूप से उनकी 'भावी पत्नी के प्रति'—'बाध दिए प्राणों से प्राण' तथा 'परिवर्तन' सरीखी रचनाओं के तुलनात्मक अध्ययन से प्राप्त होता है।

'पल्लव' की को दर्शन से प्रेम अपने प्रारम्भिक जीवन से ही रहा है। उनकी चिर सहचरी अन्तर्मुखी वृत्ति ने उन्हें अन्दर डूब कर सोचने के लिए बाल्यावस्था से ही विवश किया है। इसलिए उनकी रचनाओं में अन्तर्पट उद्घाटित करने का प्रयत्न आवश्यकता से अधिक प्राप्त होता है। यह बात नहीं कि उन्हें बाह्य जगत् ने बिल्कुल ही आकर्षित न किया हो, किन्तु वे बाह्य-चित्रण करते-करते सहसा अन्तर की गहराइयों में डूब जाते हैं। उनके ये द्वन्द्व कभी तो मानव-सौन्दर्य तथा प्राकृतिक सौन्दर्य के संघर्ष के रूप में प्रकट हुए हैं और कभी जागतिक नश्वरता के कारण उनके मन में जगत के प्रति विरसता भर गई है। इस प्रकार ससार में प्राप्त विपुल विपन्नता को सहज सुसंगठितरूप देने के प्रयास में उनका कवि सतत् प्रयत्नशील रहा है। उनकी एतद्विषयक चिन्ता-धारा का आयाम उनके समग्र कवि-कर्म के सीमान्तों का स्पर्श करता है।

'पल्लव' से लेकर 'गुंजन' तक की रचनाओं में चिन्तन के परिवेश में औपनिषद् दर्शन का प्रभाव परिलक्षित होता है। यद्यपि यह बात नहीं है कि इसके पूर्व कवि का परिचय उपनिषदों के दर्शन से न हो, किन्तु इन सग्रहों में विशेषरूप से वह स्पष्ट हुआ है। 'पल्लव' की रचनाओं में हमें मुख्य रूप से काव्य की मनोरमता और दर्शन की चिन्तना के मजुल समन्वय का सन्तुलन प्राप्त होता है। 'पल्लव' की 'नक्षत्र', 'छाया', 'सन्ध्या' तथा 'बादल' आदि रचनाएँ इसके उदाहरण के लिए

देखी जा सकती है। इन रचनाओ मे कवि का ध्यान वैविध्य की ओर आकर्षित हुआ है। वह एक तत्व के विकास को आविष्ट करने वाली बहुरंगी कहानी कहता हुआ सा प्रतीत होता है।¹ पल्लव आदि की अन्य रचनाओ मे काव्य-वैभव इतना तेजवन्त रहा है कि उसे दर्शन की चिन्तना नीरस नहीं बना पाई।

‘पल्लव’ काव्य-सग्रह मे केवल दो ही ऐसी रचनाएँ है जिनमे कवि का सारस्य और कलाभिव्यजन प्रधान न होकर दर्शन प्रधान हो गया है। वे रचनाएँ है—‘जीवन-यान’ और ‘परिवर्तन’। इन रचनाओ पर उपनिषदो के निषेधात्मक दर्शन और शकर के ‘मायावाद’ का प्रभाव परिलक्षित होता है। कवि को अपने जीवन मे विषाद और ससार की प्रत्येक वस्तु मे नश्वरता दृष्टिगोचर हुई है। गौतम बुद्ध के समान ही उसने जीवन-आयाम मे, सतत परिवर्तन को होते हुए देखा है और वह मर्माहत होकर अपने ‘स्व’ से ही अनेक प्रश्न करता है। उसकी इस प्रकार की जिज्ञासा निम्न पक्तियो मे देखिये.—

“अहे विश्व ! ऐ विश्व व्यथित मन !
 किधर बह रहा है जीवन ?
 यह लघु पोत, पात, तृण, रज-कण,
 अस्थिर - भीरु - वितान,
 किधर किस ओर ? अछोर अजान,
 डोलता है यह दुर्बल यान ?”²

जीवन-यान शीर्षक उपर्युक्त रचना मे शकर के मायावाद से अधिक बौद्धो के शून्यवाद का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है।

‘परिवर्तन’ शीर्षक रचना मे मात्र भौतिक पदार्थो की नश्वरता का ही वर्णन नहीं प्राप्त होता जो मुख्यत बौद्ध-दर्शन का विषय रही है, अपितु इसमे उपनिषदो के अद्वैतवाद का भी सिद्धान्त अनुस्यूत मिलता है।

‘परिवर्तन’ शीर्षक कविता मे बौद्ध-दर्शन और शकराचार्य के मायावाद से विशेषरूप से कवि प्रभावित जान पडता है जिसके कारण उसे समस्त सासारिक पदार्थो मे परिवर्तन और अनित्यता का आभास हुआ है। किन्तु अन्तिम अवतरणो मे उसे जगत् मे व्याप्त एक ही तत्व के लीला-विग्रह का दर्शन हुआ है जो अपने को अनादिकाल से नाश-निर्माण के युग्म मे अभिव्यक्त करता रहा है। इस प्रकार इन उद्धरणो मे कवि का सर्ववादी दृष्टिकोण स्पष्ट है।

१. ‘बादल’ शीर्षक रचना, पृ० ६० (पल्लव, चतुर्थावृत्ति, १९४२)

‘छाया’ शीर्षक रचना, पृ० ४५ (वही)

२. ‘जीवन-यान’ शीर्षक कविता पृ० ६० (पल्लव, चतुर्थावृत्ति, १९४२)

किन्तु, जागतिक अथवा भौतिक नश्वरता को पन्त जी ने शकराचार्य द्वारा निरूपित 'ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या' के सिद्धान्त के रूप में नहीं स्वीकार किया। वे वास्तव में प्रकृति के अन्तर्गत ब्रह्म की सत्ता का अन्वेषण करते हैं, उसे प्राप्त करना चाहते हैं। जगत् को असत्य बताकर केवल ब्रह्म को सत्य मानने के पक्ष में वे नहीं प्रतीत होते। वे जगत् को बौद्धो के समान क्षणिक मानते हैं, मिथ्या नहीं। उनकी इस प्रकार की मान्यता 'पल्लव' की अन्य रचनाओं के अध्ययन से भी स्पष्ट होती है। अस्तु, वीणा, ग्रन्थि तथा पल्लव काल की रचनाओं का मूलस्वर मिथ्यात्ववादी न मानकर रहस्यवाद के अनुकूल सर्ववादी मानना चाहिए।

'गुंजन' (१९२५-३२)

'पल्लव' तक की रचनाओं में पन्त के कवि का मन प्रकृति के बाह्य-सौन्दर्य-चित्रण तथा उसमें परिव्याप्त अनिर्वचनीय तथा अचिन्त्य-सत्ता के अन्वेषण तक तत्पर रहा है। यद्यपि उसके इस अन्वेषण की परिसीमा जिज्ञासा तक ही रही है, उसमें साधना का गम्भीर कर्म दृष्टिगोचर नहीं होता। उस काल तक उसका मन धरातल से ऊपर वायवी तत्वों के निरूपण में अधिक रमा है। प्रकृति की छवि का अकन भी उसी चौहद्दी में हुआ है। किन्तु 'गुंजन' की रचनाएँ मानव की सुख दुःख पूर्ण अनेकविध समस्याओं को प्रस्तुत करती हैं। वह उन समस्याओं का निदान भी अपनी सतत चिन्तन-साधना प्राप्त फल के रूप में देता है। 'गुंजन' की 'सन्ध्या-तारा' शीर्षक रचना की कुछ पक्तियों से यह बात स्पष्ट हो जायगी —

“वह रे अनन्त का मुक्त मौन
अपने असग सुख में विलीन
स्थित निज स्वरूप में चिर नवीन।
निष्कप शिला-सा वह निरुपम भेदता जगत् जीवन का तम।
वह शुद्ध, प्रबुद्ध, शुक्र, वह सम।”

* * * *

जग मग—जग मग नभ का आँगन तय गया कुन्द कलियों से धन।
वह आत्म और यह जग-दर्शन।^१

उपर्युक्त पक्तियों से स्पष्ट है कि कवि प्रकृति की सुषमा का वर्णन करते-करते मानव की हर्ष-विषाद से उद्भूत समस्याओं का आकलन करने लगता है और उससे सन्तुष्ट न होकर वह उसका निदान एक अव्यक्त सत्ता के रूप में जो निज स्वरूप में चिर नवीन होकर स्थित है—प्राप्त करना चाहता है।

'गुंजन' की अन्य रचनाओं में भी उसका यह प्रयत्न देखा जा सकता है। इस प्रकार की रचनाओं के माध्यम से कवि का प्रयास एक अव्यक्त सर्व व्यापक सत्ता

की टोह रहा है जिस तक पहुँच जाने पर कुछ करना शेष नहीं रह जाता और न कोई समस्या ही अवशिष्ट रह जाती है। मानव अमरत्व प्राप्त कर लेता है। प्रकृति की बाह्य सुषमा का अकन करते-करते कवि का 'शाश्वतता' की ओर उन्मुख होना 'गु जन' की 'नौका विहार' शीर्षक कविता में सर्वाधिक स्पष्ट हुआ है —

“इस धारा ही सा जग का क्रम, शाश्वत इस जीवन का उद्गम ।
शाश्वत है गति, शाश्वत सगम ।
मैं भूल गया अस्तित्व ज्ञान,
जीवन का वह शाश्वत प्रमाण ।
करता मुझको अमरत्व दान ।”¹

उद्धृत पक्तियों से ज्ञात होता है कि कवि की विचारधारा परिवर्तित हुई है और वह जीवन की शाश्वत समस्याओं का समाधान कर लेना चाहता है। जीवन की समस्याओं को चित्रित करने वाली 'गु जन' में अनेक कविताएँ हैं। 'गु जन' से ही कवि के मानवतावादी दृष्टिकोण का प्रारम्भ मानना चाहिए।

'गु जन' में सुख-दुःख द्वारा प्रादुर्भूत समस्याओं की अस्थिरता बतलाता हुआ एक स्थल पर कवि जीवन की चिरतनता को इस प्रकार स्वीकार करता है —

“अस्थिर है जग का सुख-दुःख,
जीवन ही नित्य चिरतन ।
सुख-दुःख से ऊपर, मन का
जीवन ही रे अवलम्बन ।”²

कवि जीवन की ही शाश्वतता पर अपनी आस्था प्रकट करता है। सुख-दुःख तो क्षणिक है, नश्वर है। कवि शाश्वत आनन्द पर विश्वास करता है और वह उसी का चिर अन्वेषक है। वह नूतन आश-अभिलाष का काक्षी है और उसे ईश्वर (सत्य अथवा आदर्श) पर पूर्ण विश्वास है। वह विश्वको नवजीवन प्राप्त करने का काक्षी है। कवि पन्त की 'गु जन' तक की रचनाओं में विचार की यही शृंखला प्राप्त होती है। वास्तव में उनका सदा से ही यह अभिमत रहा है कि मानव की चरम उपलब्धि मात्र भौतिकता में नहीं हो सकती। उन्होंने उसकी चरम उपलब्धि 'सर्वातिशयता' के रूप में स्वीकार की है। उनका कहना है कि मानव अपनी महान् से महान् भौतिक कल्पना की उड़ान में सन्तोष नहीं पा सका। उसे अपनी इस प्रकार की सभी उड़ानों में शाश्वत आनन्द तथा चिरशान्ति की टोह रही है। उसने सदा अमरत्व चाहा है। इसीलिए उसकी कल्पनाएँ सदा अलौकिक रही हैं और वह अद्भूत तथा विचित्र कल्पना-लोको में विचरता रहा है। उनके लिए उसके हृदय में सतत् तडप रही है। पन्त जी की 'गु जन' तक की रचनाओं की यही अवधारणा है।

१. 'गु जन', पृष्ठ १०४

२. वही, पृष्ठ २०

‘ज्योत्स्ना’

‘ज्योत्स्ना’ पन्त जी का काव्य-संग्रह नहीं है, वरन् वह एक प्रतीक नाटक है। किन्तु, काव्य के प्रसंग मे इसकी चर्चा इसलिए आवश्यक है; क्योंकि वह उनकी विचार-श्रुतिला की भूत तथा भविष्य की कडी जोडता है। इस नाटक मे कवि पन्त की कोमल-कल्पना की सर्वातिशयता प्राप्त होती है। ज्योत्स्ना मे कवि की विचारणा सुधारवादिता और समन्वय की ओर उन्मुख हुई है। उन्होने अपने अभीष्ट की सिद्धि के लिए प्रतीको का आश्रय लिया है। पन्त जी का नाटक मे प्रतीक-प्रयोग कोई नया आविष्कार नहीं है, वरन् प्राचीन प्रतीक-परम्परा के नाटको मे कृष्ण मिश्र का प्रतीक नाटक ‘प्रबोध चन्द्रोदय’, प्रसाद जी की ‘कामना’ तथा अन्य नाटक भी प्राप्त होते है। इस नाटक मे पन्त जी का मुख्य उद्देश्य भौतिकता को आध्यात्मिकता से समन्वित करना रहा है। यह समन्वय उन्हें अन्तश्चेतना के माध्यम से सम्भव प्रतीत हुआ है इसीलिए ‘अन्तश्चेतना’ के महत्व पर उन्होने विशेष प्रकर्ष दिया है। उनके सुधारवादी दृष्टिकोण का एक उदाहरण ‘ज्योत्स्ना’ के निम्न कथन मे देखिये —

“मर्त्यलोक से मानवी भावनाएँ धीरे-धीरे लुप्त होती जा रही है। प्रेम-विश्वास, सत्य-न्याय, सहयोग-समत्व, जो मनुष्य-आत्मा के देव-भोजन है, एकदम दुर्लभ हो गए हैं। पशुवत् घृणा, द्वेष और अहंकार सर्वत्र आधिपत्य जमाये है। अन्ध-विश्वासो की घोर अन्ध-निशा मे चारो ओर जाति भेद, वर्ण-भेद, धर्म-भाषा भेद, देशाभिमान, वशाभिमान, दानदो की तरह किमाकार रूप धरकर, मानवता के जर्जर हृदय पर ताण्डव नृत्य कर रहे है। विकास का विशाल आंगन राष्ट्रवादो की व्योम चुम्बी भित्तियो से अनेक सकीर्ण काराओ मे विभक्त हो गया है। जिनके शिखर पर दिन-रात विनाश के बादल मँडरा रहे है। अर्थ व शक्ति के लोभ मे पडकर ससार की सभ्यता ने मनुष्य जाति के उन्मूलन के लिए सहार की इतनी सामग्री शायद ही कभी एकत्रित की होगी।”¹

ससार के प्रति अपने उपर्युक्त मत मे वे अन्य सुधारको के समान ही विचार प्रकट करते है। बात की पृष्ठभूमि तो प्राचीन ही है, किन्तु इससे कवि की ईमानदारी अवश्य प्रकट होती है। किन्तु संसार मे यह विपर्यय-मति क्यों है? कवि इसके लिए आध्यात्मिक आस्था के अभाव को सकेत करता हुआ अग्रिम पक्तियो मे कहता है:—

“मनुष्य जाति के भाग्य का रथ-चक्र जडवाद के गहरे पक मे घँस गया है। शासक-शासित, धनी-निधन, शिक्षित-अशिक्षित के बीच बढ़ते हुए भेद-भावो की दुरन्त-खाई, मानव-सभ्यता को निगल जाने के लिए मुँह बाए हुए है। मनुष्य के

आत्म-ज्ञान का स्रोत अनेक प्रकार के भौतिक वाद विवादों के मरु में लुप्त हो गया है।^१ उपर्युक्त उद्धरण से यह स्पष्ट होता है कि कवि की यह दृढ़ मान्यता है कि जड़वाद अथवा भौतिकता को जीवन में प्राथमिक महत्व देने से मिथ्या बुद्धि अथवा बुद्धि की वृद्धि होती है और आस्था-विश्वास का क्रमिक ह्रास होता जाता है। परिणाम यह होता है कि जीवन असन्तुलित होकर अनेक वर्गों में विभाजित हो जाता है जो जीवन को विषम बनाकर दुर्वह बना देते हैं। यह विरोध और वैषम्य वर्गों में सामंजस्य करने से ही दूर हो सकता है। कवि ने यह बात 'ज्योत्स्ना' के मुख से इस प्रकार कहलवाई है —

“मनुष्य जाति अपने ही भेदों के भुलावे में खो गई है। इस अनेकता के भ्रम को आत्मा की एकता के पाश में बाँध कर, समस्त विभिन्नता को एक विश्व-जनीन स्वरूप देकर नियन्त्रित करना होगा। अनियन्त्रित प्रकृति विकृति मात्र है।”^२

पन्त जी ने इस रूपक के माध्यम से एक और विचार प्रकट किया है कि ज्ञान-विज्ञान मनुष्य को अभिवृद्ध तो करता है; किन्तु वह उसे विकसित नहीं करता। आदर्शों को सापेक्ष दृष्टि से देखना और उनका मूल्यांकन करना एक गलत सिद्धान्त है। उनके (आदर्शों) के प्रति निरपेक्ष दृष्टि ही उनकी आत्मा तक पहुँच कर उचित मूल्यांकन कर सकती है। वास्तव में यह धारणा ही मिथ्या है कि निरपेक्ष सत्य शून्य होता है। वास्तव में निरपेक्ष सत्य ही समग्र है और वही वस्तु का सही मूल्यांकन भी।^३

मानव जीवन के स्थायी मूल्यों (भावों) स्नेह, करुणा, ममता आदि से सभी को प्रेम है। ससार में कोई भी ऐसा व्यक्ति नहीं है, जिसने क्रोध, घृणा, अमर्ष आदि आसुरी वृत्तियों को अपने गले का हार न बनाया हो। प्रत्येक व्यक्ति जिसके व्यक्तित्व में ये अवगुण व्याप्त हो गये हैं, इनको दूर करने में तत्पर दिखाई पड़ता है। इन मानवता विरोधी अवगुणों का शमन तभी हो सकता है जब हम प्रेम के उदात्त भाव को व्यापक रूप में अपनावें। पन्त जी ने अपने ऐतद्विषयक विचार 'ज्योत्स्ना' नाटक में 'कल्पना' के मुख से इस प्रकार कहलवाया है .—

विगत युगों का मनुष्य मनस्तत्व की विवेचना में अधिक सफल नहीं हुआ, इसीलिए मनोजगत को अनिवर्चनीय, माया आदि अनेक नाम देकर, त्याग-विराग की सहायता से अपने को भुलावे में, डाल उसने जीवन को अज्ञानजनित, दुःखजनित समझ लिया और अपनी आत्मा के लिए एक काल्पनिक स्वर्ग का इन्द्रजाल निर्मित

१. ज्योत्स्ना, पृ० २२

२. वही, पृ० ३६

३. वही, पृ० ४०

कर इस जन्म-मृत्यु, सुख दुःख के चिर-आलिंगन पाश में बधी हुई जीवन की कठोर वास्तविकता से छुटकारा पाने के लिए उसने अनेक छाया सत्यो पर अवलम्बित एक मिथ्या प्रवचना का आश्रय ग्रहण किया।^१

जिस प्रकार पत जी आध्यात्मिक अतिवाद को मानवता की सुख-शान्ति के लिए घातक तथा वर्जनीय मानते हैं उसी प्रकार वे भौतिक अतिवाद को भी उसके लिए श्रेयस्कर नहीं समझते। 'ज्योत्स्ना' में वे इस सम्बन्ध में इस प्रकार अपने विचार प्रकट करते हैं :--

‘इस युग के मनुष्य का ध्यान भूत प्रकृति की ओर गया है। ससार की भौतिक कठिनाइयों से परास्त होकर, उनके दुःखों से जर्जर होकर, मनुष्य की समस्त शक्ति इस समय केवल बाह्य प्रकृति के अत्याचारों से मुक्ति पाने की ओर लगी है, जिसके लिए उसने भूत विधान की सृष्टि की है। वह देश, काल और भौतिक शक्तियों से सघर्ष कर रहा है। यह भूत प्रकृति ही उसके कष्टों का कारण है या कुछ और भी, इसका ठीक-ठीक निर्णय वह नहीं कर पाया। मानव-क्षेत्रों एवं विभागों को सगठित एवं सीमित कर अपने आन्तरिक जीवन के लिए उदासीन होकर मनुष्य अपनी आत्मा के लिए नवीन कारा निर्मित कर रहा है।’^२

ज्योत्स्ना के उपर्युक्त दोनों उद्धरणों से कवि की जिस विचारणा का शोध मिलता है, वह है जीवन को समग्र बनाने के लिए भौतिकता और आध्यात्मिकता-का समन्वय। बिना इसके जीवन में सतुलन नहीं आ सकता और सन्तुलन के अभाव में वह सुख शान्ति से वंचित रहेगा, इसमें सन्देह नहीं।

ऊपर के समग्र विवेचन से पत का मानवतावादी दृष्टिकोण स्पष्ट हो जाता है। वे न तो जगत् को पूर्ण निषेधात्मक ही मानते हैं और न वे उसकी पूर्ण स्वीकृति में ही विश्वास करते हैं। उन्हें इस सुख-दुःखात्मक जगत् से अत्यन्त अनुराग है और उन्हें उस पर निवास करने वाले सभी प्राणी भी अत्यन्त प्रिय हैं। एक स्थल पर ‘ज्योत्स्ना’ ‘नाटक में उन्होंने ज्योत्स्ना से कहलवाया है :--

‘मोह को मिटाना ध्येय नहीं है, नाथ। अनुरक्ति और मोह को पहचानना ही ध्येय है। इस रूप और रंगों की सृष्टि से अधिक मनोहर मुझे कुछ नहीं लगता। जीवन शक्ति के समस्त दर्शन, ज्ञान-विज्ञान, भावना, कल्पना एवं गुणों की अन्तिम और ठोस परिणति इसी नाम रूप के जगत् में है। यही साकार सत्य है।’

निष्कर्ष

पत जी के प्रारम्भिक काव्य के विवेचन द्वारा हम उनके विचारों के जिन निष्कर्षों में पहुँचते हैं, उनकी तालिका निम्न स्तम्भों में बनाई जा सकती है :--

१ ‘ज्योत्स्ना’,—पृ० ४०

२ ज्योत्स्ना, पृ० ५१

१-(अ) वीणा-ग्रन्थि काल में वे ईश्वर पर विश्वास करने वाले पूर्ण आस्था-वान भक्त प्रतीत होते हैं।

(ब) सान्त से उठ कर अनन्त की प्राप्ति की स्पृहा। इससे वे व्यष्टि भावना से अधिक समष्टि भावना पर प्रकर्ष देते हुये जान पड़ते हैं।

२- पल्लव-गु जन काल में कवि का विचार दर्शन उपनिषदों के अद्वैत वाद और बौद्धों के शून्यवाद तथा क्षणिकवाद पर आधारित रहा है। इन दोनों सग्रहों की अनेक रचनाओं में उनकी विचारणा रहस्यवाद की ओर अधिक झुकी हुई है और कवि प्रायः सर्ववादी हो गया है।

‘गु जन’ से कवि के मानवतावादी दृष्टिकोण का प्रारम्भ मानना चाहिये। उसने अनेक रचनाओं में मानव के सुख-दुःख, हर्ष-विषाद तथा शान्ति पर विचार किया है। किन्तु, उसका अभीष्ट इन द्वन्द्वों से मुक्ति पाने में रहा है। इस अभीष्ट की सिद्धि उसके एक सर्व व्यापक सत्ता की प्राप्ति में है, अर्थात् वह अध्यात्म की चिर उपलब्धि में अमरत्व और शान्ति को मानता है।

३-ज्योत्स्ना में कवि का मानवतावादी दृष्टिकोण अधिक स्पष्ट हुआ है। वह मानव की अनेक समस्याओं का समाधान करने में समग्र नाटक में सतत् प्रयत्नशील रहा है। उसने इन दुःख-सुखात्मक समस्याओं की उत्पत्ति आध्यात्मिकता और भौतिकता के अतिवादी दृष्टिकोण में मानी है। उसका मत है इनमें से किसी एक पर अधिक प्रकर्ष जीवन को एकांगी बना देता है, जिससे वह असन्तुलित होकर दुःखमय हो उठता है। दोनों की सम्यक् स्वीकृति में ही सुख शान्ति प्राप्त हो सकते हैं।

सारांश यह कि वे अपनी प्रारम्भिक रचनाओं से ही मानव को आधार बनाकर उसकी सुख-शान्ति के निदान को ढूँढने में तत्पर थे। इसमें सन्देह नहीं कि उनकी विचारधारा ने अनेक परिधान बदले हैं, किन्तु, वे मूल से कभी इतस्तत् नहीं हुए।

पंत जी के मध्ययुगीन काव्य की विचारधारा

(अ) युगान्त—१९३५-३६

वीणा-ग्रन्थि, पल्लव-गु जन और ‘ज्योत्स्ना’ की रचना के पश्चात् जहाँ कवि की रचनाओं का आरम्भिक युग समाप्त होता है, वहीं उसकी विचारधारा का एक नूतन पृष्ठ मानवतावाद को लेकर खुलता है। डा० नगेन्द्र ने युगान्त की रचनाओं के विषय में ठीक ही लिखा है :—

‘युगान्त की कविताएं चिन्तन-प्रधान हैं। ३४-३५ में लिखी हुई सभी कविताओं का एक सूत्र गु फित मिलेगा। एक अन्तर्धारा मिलेगी जो कवि के तात्कालिक विचारों और भावनाओं से सम्बन्ध रखती है। इन सभी में मानव-जगत की मगलाशा

ओत-प्रोत हुई है। पल्लव का करुणा-क्लिष्ट भाव जो गुंजन में आकर समझीते का रूप धारण कर चुका था, युगान्त में आकर पूर्णतया मागलिक कामनाओं का वाहक बन गया है। इन कृतियों में कवि जगत् के जीर्ण उद्यान में मधु प्रभात लाने की शुभाकाक्षा बार-बार करता हुआ देखा जाता है। उसका करुणा-तृप्त हृदय मानवहित से पूर्ण हो गया है। वह मानवता के विकास द्वारा जीवन की पूर्णता स्थापित करने की शुभेच्छाओं से आकुल है।¹ कवि मानवता के विकास के लिए, मानव-मगल के लिए किसी एक सिद्धान्त के कठघरे का अपने को बन्दी नहीं बनाना चाहता। यदि उपनिषदों के अद्वैतवाद से वह अपने को मानवता को प्राण देने में अक्षम पाता है तो उसे मार्क्स द्वारा प्रतिष्ठित द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद को स्वीकार करने में किसी प्रकार की हिचक नहीं, यदि वह उसका मगल कर सके, उसे शान्ति दे सके। इसीलिए हम युगान्त और उसके पश्चात् की रचनाओं—युगवाणी और ग्राम्या—में मार्क्सवादी रचनाएँ पाते हैं, यद्यपि वे मार्क्सवाद को उसके सकृचित्त-वृत्त में नहीं स्वीकार करते। वे समता के समर्थक हैं, किन्तु अपने ढंग से, क्योंकि अगर ऐसा न होता तो वे ज्योत्स्ना में मार्क्सवाद द्वारा स्वीकृत हिंसा-सिद्धान्त तथा वर्गवाद को स्वीकार करते, जब कि उन्होंने इनका पूर्ण खण्डन किया है। निश्चय ही वे जातिवाद, वर्ण और वर्ग के विरोधी हैं। वे मानव-कल्याण के मार्ग में अन्धविश्वास को बाधक मानते हैं। इसीलिए वे युगान्त में गा उठे हैं —

“निष्प्राण विगत युग ! मृत बिहग ।
जग नीड शब्द औ ! श्वासहीन,
च्युत, अस्त-व्यस्त पखो-से तुम,
झरझर अनन्त में हो विलीन ।”

जीर्ण-पत्रों के नष्ट हो जाने से क्या होगा, कवि ने अग्रिम पक्तियों में उसकी संभावना व्यक्त की है :—

“ककाल जाल जग में फँसे
फिर नवल रुचिर पल्लव वाली ।
प्राणों की मर्मर से मुखरित,
जीवन की मांसल हरियाली ।
मजरित विश्व में यौवन के
जग कर जग की पिक मतवाली
निज अमर प्रणय-स्वर मदिरा से,
भर दे फिर नवयुग की प्याली ।”

१ सुमित्रानन्दन पत, लेखक—डा० नगेन्द्र, पृ० १२३
(सप्तम संस्करण, स० २०१२)

उपर्युक्त पक्तियों से स्पष्ट है कि कवि जीर्ण-पुरातन के स्थान पर नव्य-विचार-भावना तथा हर्ष-उल्लास वाले जगत् का आकाक्षी है। वह प्राचीन अनुपयुक्त विचारधारा के स्थान पर विचारोत्तेजक तथा भावोन्मेषक विचारों के प्रतिष्ठापन का समर्थक है; क्योंकि प्राचीन मान्यताओं द्वारा आधुनिक-युग की नवीन समस्याओं का समाधान सम्भव नहीं। जाति-पाँति, कुल वर्ण की प्राचीन मान्यताएँ जड़ हो गई हैं। उनमें वह लचीलापन नहीं रहा जो मानव के विकास का सबल बन सके। अतएव उनके नष्ट हो जाने में ही मानवता का कल्याण है। कवि ने इस सम्बन्ध में अपने विचार निम्न पक्तियों में व्यक्त किए हैं —

“झरे जाति - कुल - वर्ण - पर्ण घन,
अन्ध नीड - से रूढि रीति छन,
व्यक्ति - राष्ट्र - गत राग द्वेष रण,
झरे, मरे विस्मृति मे तत्क्षण।”¹

और वह कवि कोकिल को सम्बोधित करता हुआ अग्रिम पक्तियों में कहता है कि इनके नाश से तुझे चिन्ता नहीं होनी चाहिए, क्योंकि इनके स्थान पर जो नवलता और स्नेह आवेंगे वे अत्यधिक महिम होंगे —

‘गा कोकिल, गा कर मत चिन्तन।
नवल रुधिर से भर पल्लव-तन,
नवल स्नेह - सौरभ से यौवन,
कर मजरित नव्य जग जीवन्,
गूँज उठे पी - पी मधु सब जन।’

अगली पक्तियों में उनका मानवतावादी दृष्टिकोण और अधिक स्पष्ट हुआ है —

“रच मानव के हित नूतन मन,
बाणी, वेश, भाव, नव शोभन।”
“स्नेह, सुहृदता ही मानस-धन,
करें मनुज नव जीवन-यापन।”²

उपर्युक्त पक्तियों में कवि प्राचीन के स्थान पर नूतन की प्रतिष्ठा करने के लिए आतुर है। नूतनता लाने के लिए उसका अहिसक मन हिंसा का सहारा भी लेने में नहीं हिचकता। किन्तु, अन्ततोगत्वा वह मगल का ही काक्षी है। वास्तव में पन्त जी के समक्ष यह सत्य व्यामिष्ट नहीं है कि उपकरण अथवा साधन साध्य नहीं

१. ‘सुमित्रानन्दन पन्त’, लेखक-डा० नगेन्द्र, पृ० १२

(सप्तम संस्करण, स० २०१२)

२. वही, पृ० १२-१३

बन सकते। वे जानते हैं कि ध्वस या विनाश का उद्देश्य निर्माण ही है। अस्तु, वे सड़े-गले पुरातन के इसलिए विरोधी हैं, क्योंकि उससे मानवता का कोई हित सम्भव नहीं। इसीलिए उन्होंने कोकिल अथवा कवि रूपी कोकिल से 'पावक-कण' बरसाने की जहाँ एक ओर कामना की है, वहीं वे मानव और मानवता को विस्मृत नहीं कर सके, क्योंकि मानव कोई साधारण जीवधारी नहीं है। वह तो 'चिरन्तन', 'स्फूर्तिग' है। वे इसी रचना के अन्तिम चरण में इस सम्बन्ध में इस प्रकार अपने विचार प्रकट करते हैं —

“गा कोकिल, सन्देश सनातन,
मानव दिव्य स्फूर्तिग चिरन्तन,
वह न देह का नश्वर रज कण।
देश काल है उसे न बन्धन।
मानव का परिचय मानवपन।”

वे प्राचीन भारतीय विचारको के समान ही मानव को दिव्य प्राणी के रूप में स्वीकार करते हैं, कदाचित् सृष्टि के चरम भौतिक विकास के रूप में भी। गोस्वामी तुलसीदास ने भी मानव को सभी प्राणियों से अधिक प्रतिष्ठा प्रदान की है। वे मानव शरीर को देवताओं के लिए भी दुर्लभ वस्तु मानते हैं, क्योंकि अन्य योनियाँ तो भोग-योनियाँ हैं। केवल मनुष्य-योनि ही कर्म-योनि है और इसी के माध्यम से समग्र साधनाएँ सम्पन्न होती हैं। अभ्युदय और निःश्रेयस् की सभी उपलब्धियाँ मानव-शरीर से ही सम्भव हैं।^१ पन्त जी भी गोस्वामी तुलसीदास की तरह मानव-शरीर के गुणगान करते हुए नहीं अघाते। वे भी उसे ईश्वर की सर्वशक्तिमान शक्ति के रूप में स्वीकार करते हुए उसे मात्र 'नश्वर' मृत्तिका-कण के रूप में नहीं स्वीकार करते और न उसके लिए किसी प्रकार का बन्धन ही मानते हैं। वह चिर स्वतन्त्र है। उसे देश, काल, वर्ग, वर्ण आदि का कोई बन्धन नहीं बाँध सकता। पन्त जी इसीलिए मानवता के द्वारा मानव का परिचय देते हैं।

प्राचीन युग की परिसमाप्ति के चिह्न एक द्रष्टा कवि के रूप में पन्त जी ने पहले ही देख लिए थे। इसीलिए वे कहते हैं:—

“युगान्त में निश्चय रूप से इस परिणाम पर पहुँच गया था कि मानव-सभ्यता का पिछला युग अब समाप्त होने को है और नवीन युग का प्रादुर्भाव अवश्यम्भावी है।”

जिन प्रेरणाओं से प्रभावित होकर यह कहा था, उसका आभास 'ज्योत्स्ना' में पहिले ही हो चुका था।

१. प्रभु तुम बहुत अनुग्रह कीन्हो,
साधन धाम विबुध दुर्लभ तन, ताहि कृपा करि दीन्हो।

वास्तव में कवि ने जिस युग के अन्त की भूमिका का परिचय 'ज्योत्स्ना' में पाया था, वह था सामन्तवादी और पूजीवादी युग, इन्हीं का अन्त है 'युगान्त'। मध्ययुगीन पूजीवादी तथा सामन्तवादी विकृतियों को कवि ने मानवता के विकास-मार्ग में अवरोध रूप में पाया। वह इन विकृतियों के अनेकविध रूपों से जो सस्कृति-व्यामोह उत्पन्न करते थे, तिलमिला उठा और इनके विरोध में कह उठा --

“शत मिथ्या वाद विवाद तर्क
शत रूढि नीति शत धर्म द्वार,
शिक्षा, सस्कृति, संस्था समाज,
वह पशु मानव का अहकार।”¹

कवि ने देखा कि मानव का यह 'अहकार' जो गत युग की विकृतियों से सभूत है, वास्तव में विकास का प्रगतिशील चरण नहीं है, वरन् यह तो उसे पतन की ओर घसीटने वाला है, उसे पशु बनाने वाला है, तो वह युगद्रष्टा की पीडा लिए हुए कराह उठा। उसका स्वर एक जागरूक और ईमानदार प्रहरी के समान बापू के प्रति शीर्षक रचना की इन पक्तियों में फूट पडा .--

“जडता, हिंसा, स्पर्धा में भर,
चेतना, अहिंसा, नम्र ओज,
पशुता का पकज बना दिया
तुमने मानवता का सरोज।
पशुबल की कारा से जग को
दिखलाई आत्मा की विमुक्ति,
विद्वेष, घृणा से लडने को,
सिखलाई दुर्जय प्रेमयुक्ति।
वर श्रम-प्रसूति से की कृतार्थ
तुमने विचार परिणीत उक्ति,
विश्वानुरक्त है अनासक्त,
सर्वस्व त्याग को बना मुक्ति।”²

कवि ने महात्मा गांधी में उस प्रतीक युग-पुरुष के दर्शन किये, जो आगत युग का प्रतिनिधि हो सकता है और जिसके सस्पर्श द्वारा विगत सामन्त युगीन विकृतियाँ नष्ट हो सकती हैं और हुई हैं, क्योंकि बिना इन विकृतियों के नष्ट हुए नूतन युग का आगमन नहीं हो सकता, जिसका आभास उसे सर्व प्रथम हुआ है और जिसकी महिमा-सुषमा का वह प्रथम गायक है :--

१ युगान्त, पृ० ३१ (प्रथम संस्करण स० २००६ वि०)

२ युगान्त, पृष्ठ ५८

“सुन्दरता का आलोक स्रोत,
है फूट पडा मेरे मन मे
जिससे नवजीवन का प्रभात
होगा फिर जग के आगन मे ।
* * *

मै सृष्टि एक रच रहा नवल
भावी मानव के हित, भीतर,
सौन्दर्य, स्नेह, उल्लास मुझे
मिल सका नही जग मे बाहर ।”¹

और उसने ‘सौन्दर्य’, ‘स्नेह’ तथा ‘उल्लास’ से आपूर्यमाण आगत युग का स्वप्न क्यों देखा है ? क्योंकि मानव ही जैसा कि ऊपर कहा गया है, सृष्टि का चरम विकास है, सब से सुन्दर है । पत जी ने लिखा है .—

“सुन्दर है विहग सुमन सुन्दर,
मानव ! तुम सब से सुन्दरतम ।
निर्मित सब की तिल सुषमा से
तुम निखिल सृष्टि मे चिर निरुपम ।
यौवन ज्वाला से वेष्टित तन
मृदु त्वच सौन्दर्य-प्ररोह अग,
न्योछावर जिन पर निखिल प्रकृति,
छाया प्रकाश के रूप-रग”²

और इसी मानव को सुख-सुविधा के लिए कवि ने ‘युगान्त’ को अपना विषय बनाया है । ‘युगान्त’ मे कवि का मन वायवीय परिकल्पनाओ से धरती पर उतरा है और उसके दृष्टिकोण मे मासलता आई है । वह सौन्दर्य को मानव और मानवता के परिप्रेक्ष्य मे देखने लगा है । डा० नगेन्द्र ने ठीक ही कहा है .—

“गुंजन मे जो कला तितली के पख छोड कर उडी थी वह युगान्त मे आकर मासल हो गई है । उसके लघु-लघु गात अब पृथु हो गए हैं । भाषा मे ज्योत्स्ना के गीतो की रुनझुन नही है । उसमे है एक सबल ओज ।”³

युगवाणी (१९३६-३९)

‘युगान्त’ के विवेचन से स्पष्ट है कि कवि की कल्पना उसकी (युगान्त) कविताओ मे मूर्त होने लगी थी । उसमे मासलता आने लगी थी । ‘युगवाणी’ की

१ युगान्त, पृ० ३४-३५

२ वही, पृ० ५०

३ सुमित्रानन्दन पत, डा० नगेन्द्र, पृ० १२९

रचनाओं में उसमें और निखार आया। विचार और अधिक स्पष्ट हुए। कवि ने 'युगवाणी' के विज्ञापन में स्वीकार किया है.—

“जिनमें (युगवाणी की रचनाओं में) मैंने युग के गद्य को वाणी देने का प्रयत्न किया है। यदि युग की मनोवृत्ति का किञ्चिन्मात्र आभास इनमें मिल सका तो मैं अपने प्रयास को विफल नहीं समझूंगा।”

'गद्य' शब्द के प्रयोग से कवि ने अपनी रचनाओं में विचारों की प्रधानता स्वीकार की है और साथ ही 'युग की मनोवृत्ति' का चित्रण जहाँ एक ओर बहिर्दृष्टि की व्याख्या करने की ओर संकेत करता है, वहीं उस समय की राजनीतिक विचारधारा को रूपायित करने की चेष्टा का भी द्योतन करता है। पंत जी ने 'युगवाणी' के दृष्टिपात में स्वयं ही अपनी 'विचारधारा' की ओर निम्नलिखित ढंग में अपने विचार प्रकट किए हैं :—

“युगवाणी में प्रकृति सम्बन्धी कविताओं के अतिरिक्त—जो मेरी अन्य प्राकृतिक रचनाओं की तुलना में विशेषता रखती है—मुख्यतः पांच प्रकार की विचारधाराएँ मिलती हैं.—

- १—भूतवाद और अध्यात्मवाद का समन्वय, जिससे मनुष्य की चेतना का पथ प्रशस्त बन सके।
- २—समाज में प्रचलित जीवन मान्यताओं का पर्यालोचन एवं नवीन सस्कृति के उपकरणों का संग्रह।
- ३—पिछले युगों के उन मृत आदर्शों और जीर्ण रूढ़ि-रीतियों की तीव्र भर्त्सना, जो आज मानवता के विकास में बाधक बन रही हैं।
- ४—मार्क्सवाद तथा फ्रायड के प्राणिशास्त्रीय मनोदर्शन का युग की विचारधारा पर प्रभाव, जन समाज का पुनः संगठन एवं दलित लोक-समुदाय का जीर्णोद्धार।
- ५—बहिर्जीवन के साथ अन्तर्जीवन के संगठन की आवश्यकता, राग भावना का विकास तथा नारी जागरण।^१

कवि की उपर्युक्त विचार-सरणि से यह प्रतीत होता है कि उसका मन अनेक विचारधाराओं से (जो उस युग में उपस्थित थी) अत्यधिक ऊहापोह में पड़ गया था। उसका वह अन्तर्मन्थन चाहे जितना वैविध्यपूर्ण क्यों न रहा हो, एक ही आधार पर अधिष्ठित था और वह आधार था 'मानव'। क्योंकि कवि ने 'युगान्त' और 'युगान्तर' की ही रचनाओं से अपनी वायवीय रचनाओं में परिवर्तन का परिचय दिया था, कवि को अब विश्वास हो चला था कि प्राचीन मान्यताओं और आदर्शों के आधार पर नव सस्कृति का निर्माण असम्भव है। इसलिए वह उनके नष्ट होने में

१ युगवाणी-दृष्टिपात, पृ० १० (चतुर्थ संस्करण १९५९)

ही मानवता और सस्कृति का श्रेय समझता है। एकांगी दर्शनों से, वे चाहे भौतिकवाद के समर्थक हो और चाहे अध्यात्मवाद के परिपोषक, मानवता का कल्याण नहीं हो सकता, न ही हुआ है और न उनके ऊपर भावी सस्कृति की नींव डाली जा सकती है। 'युगवाणी' की कुजी के रूप में 'बापू' शीर्षक अपनी पहली कविता की निम्न पक्तियों को जिनमें उसने भौतिकवाद और अध्यात्मवाद के समन्वय में सस्कृति की पूर्ण परिभाषा देखी है, कवि ने स्वीकार किया है —

“भूतवाद उस धरा-स्वर्ग के लिए मात्र सोपान,
जहाँ आत्मदर्शन अनादि से समासीन अम्लान।”¹

इन पक्तियों में यह प्रकट होता है कि कवि की 'विचार-धुरी' 'मानव' और मानव-सस्कृति रही है। वह इसकी समग्रता के लिए भौतिकता और अध्यात्म दोनों को स्वीकार करता है। भौतिकता का साधन के रूप में और आध्यात्मिकता अथवा आत्म-दर्शन को साध्य के रूप में। कवि ने 'बापू' में उस पूर्ण सस्कृति के दर्शन किए हैं। उन्हें ही उसने सस्कृति का दूत कहा है। इसलिए उसने उन्हें सबोधित करते हुए कहा है —

“बापू ! तुमसे सुन आत्मा का तेजराशि आह्वान,
हँस उठते हैं रोम हर्ष से, पुलकित होते प्राण ।
भूतवाद उस धरा स्वर्ग के लिए मात्र सोपान,
जहाँ आत्मदर्शन अनादि से समासीन अम्लान ।
नहीं जानता, युग विवर्त में होगा कितना जन क्षय,
पर, मनुष्य को सत्य अहिंसा इष्ट रहेगे निश्चय ।
नव सस्कृति के दूत ! देवताओं का करने कार्य,
मानव आत्मा को उबारने आए तुम अनिवार्य ।”²

उपर्युक्त पक्तियों से यह स्पष्ट है कि कवि को परिवर्तन अभीष्ट है। इस परिवर्तन की चेष्टा में हो सकता है, अमित 'जन क्षय' हो, किन्तु वह उस हिंसा को इष्ट मानने को प्रस्तुत नहीं। वह मानव के लिए सत्य और अहिंसा को ही अभीष्ट मानता है। उनकी यह समन्वयात्मक दृष्टि 'युगवाणी' की निम्न पक्तियों में भी दृष्टि-गोचर होती है —

“आत्मा ही बन जाय देह नव,
ज्ञान ज्योति ही विश्व स्नेह नव,
हास, अश्रु, आशा काक्षा

१ युगवाणी-दृष्टिपात, पृ० १० (चतुर्थ संस्करण १९५९)

२ युगवाणी, पृ० १६ (चतुर्थ संस्करण, १९५६)

बन जायें खाद्य, मधु पानी,
युग की वाणी ।”^१

स्पष्टतः छायावादी परिवेश में लिखी गई पत जी की रचनाओं से इन रचनाओं (युग-वाणी, ग्राम्या-काल की रचनाओं में) विचार-परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है। वीणा-पल्लव काल की रचनाओं में कवि का ध्यान सामूहिक अम्युदय की ओर नहीं गया था। उस समय तक वह हास, आश, आकाक्षा आदि को पानी के रूप में नहीं देख पाया था। उसमें विचार का अभाव होने के कारण मनोहर सगीत के ही मुख्यतया दर्शन होते हैं। किन्तु, युगवाणी और मुख्यतया युगवाणी की उत्तरकालीन रचनाओं में कवि विचार-प्रधान हो गया है और वह मानव-जीवन तथा मानव-संस्कृति के विषय में मात्र सोचता ही नहीं, वरन् उनके विषय में उसके विचार भी स्पष्ट होने लगे हैं —

“भाव कर्म में जहाँ साम्य हो सन्तत ।
जग जीवन में हो विचार जन के रत
ज्ञान वृद्ध, निष्क्रिय न जहाँ मानव मन ।
मृत आदर्श न बधन, सक्रिय जीवन ।”^२

कवि ‘नव संस्कृति’ के लिए भाव-कर्म में समन्वय का काक्षी है। जग-जीवन की सफलता के लिए वह उसमें व्यक्ति के लिए विचार चाहता है। वह ऐसी संस्कृति की अभिलाषा करता है, जहाँ ‘मानव मन’ निष्क्रिय न हो और मृत संस्कार जिसे बाधित न करते हो, जीवन में सक्रियता हो।

‘युगवाणी’ में कवि ने उस अध्यात्मवादिता की भी निन्दा की है, जो मानव को निष्क्रिय बनाती है और कल्पना लोक में ही विचरने की प्रेरणा देती है, साथ ही भू-जीवन के सघर्षों से पलायन करने के लिए बाध्य करती है—

“तक रहे हो गगन ?
मृत्यु नीलिमा गगन ?
अनिमेष, अचितवन, काल नयन ।
निःस्पन्द, शून्य, निर्जन, निःस्वन ?
देखो भू को
जीव प्रसू को ।”^३

किन्तु, साथ ही कवि इस बात को भी नहीं चाहता कि मानव-मन मात्र भौतिक-जीवन को ही प्रकर्ष दे। क्योंकि इससे तो वह एकांगी होकर बिलर जायगा। अस्तु, वह मात्र वाह्य साम्यवाद का खंडन करता हुआ कहता है :—

१ युगवाणी, पृष्ठ २० (चतुर्थ संस्करण, १९५९)

२ ” ” २४ ” ” ”

३ ” ” २५ ” ” ”

“वाह्य नहीं, आन्तरिक साम्य,
जीवो से मानव को प्रकाम्य ।
मानव को आदर्श चाहिए ।
संस्कृति, आत्मोत्कर्ष चाहिए,
वाह्य विधान उसे है बंधन
यदि न साम्य उनमें अन्तरतम”^१

वास्तव में अन्तर्वाह्य का बिना समन्वय हुए आत्मोत्कर्ष असंभव है ।

उपर्युक्त समन्वयवादी विचारधारा के अतिरिक्त ‘युगवाणी’ में मार्क्सवादी प्रभाव के कारण कवि का प्रगतिवादी दृष्टिकोण भी प्रकट हुआ है । एतद्विषयक, युग-वाणी में संग्रहीत ‘दो लडके’, ‘धनपति’, ‘कृषक’, ‘श्रमजीवी’, ‘नारी’, ‘दो मित्र’, ‘युग’, ‘नृत्य’, शीर्षक रचनाएँ देखी जा सकती हैं । उनकी इस विचारधारा के कुछ उदाहरण प्रस्तुत हैं :—

“लोक क्रान्ति का अग्रदूत, वर वीर जनहित,
नव्य सभ्यता का उन्नयक, शासक, शासित ।
चिर पवित्र वह, भय, अन्याय, घृणा से पालित,
जीवन का शिल्पी, पावन श्रम से प्रक्षालित ।”^२

उपर्युक्त पक्तियों में कवि ने ‘वीणा-ग्रन्थि-पल्लव-गु जन’ काल के छायावादी मार्दव से भिन्न ठोस तथा कठोर जीवन की ओर दृष्टिपात किया है । इन पक्तियों में उसने श्रम-जीवी के विपन्न जीवन की ओर संकेत किया है । वह श्रमजीवी जो जीवन का शिल्पी है, जो क्रान्ति का अग्रदूत है तथा नूतन सभ्यता का उन्नायक है, किन्तु वह शासकों की कठोर यत्रणाएँ सहता है और जिसका पालन भय, अन्याय और घृणा के द्वारा किया गया है ।

कृषक जो कि सब का अन्नदाता है, उसकी कितनी विपन्न स्थिति है, निम्न-पक्तियों में देखिए :—

“युग युग का वह भारवाह, आकटि नतमस्तक,
निखिल सभ्य ससार पीठ का उसके स्फोटक ।
बज्र मूठ, जड भूत, हठी, वृष बाधत कर्षक,
ध्रुव ममत्व की मूर्ति, रूढियों का चिर रक्षक ।
कर जर्जर, ऋण ग्रस्त, स्वल्प पैतृक स्मृति भू-धन,
निखिल दैन्य-दुर्भाग्य, दुरित, दुख का जो कारण,
हर्ष शोक की स्मृति के बीते जहाँ, वर्ष क्षण ।”^३

१ युगवाणी, पृष्ठ २५ (चतुर्थ संस्करण) १६५९)

२ ” २९ ” ”

३ ” ५१ ” ”

मध्ययुग में जो नारी के प्रति मानव का दृष्टिकोण रहा है, उससे कवि का मन सन्तप्त हो उठा है। प्राचीन युग में नारी किस प्रकार समाज में समादृत थी, इसका प्रमाण मनुस्मृति की इस पक्ति से प्रकट होता है—

“यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते,
रमन्ते तत्र देवता।”

किन्तु, धीरे-धीरे इस दृष्टिकोण में परिवर्तन आता गया और अन्ततः मानव ने उसे आत्मा विहीन मात्र देह के रूप में देखा। उसकी दृष्टि नारी के प्रति प्रेम-परक न होकर भोगपरक हो गई। मध्ययुगीन हिन्दी-काव्य में नारी विषयक विचारणा इतनी स्थूल और भोगपरक रही है कि विश्वास नहीं होता कि सौन्दर्य-व्याख्या का इतना वीभत्स रूप और भोग वृत्ति का इतना विकृत रूप अन्यत्र कहीं मिल सकता है। कवि पत ने कदाचित् उसके प्रति इसी दृष्टिकोण का उल्लेख इन पक्तियों में किया है :—

“योनि मात्र रह गई मानवी
निज आत्मा कर अर्पण,
पुरुष प्रकृति की पशुता का,
पहने नैतिक आभूषण।
नष्ट हो गई उसकी आत्मा,
त्वचा रह गई पावन,
युग-युग से अवगु ठित गृहिणी,
सहती पशु के बधन।”^१

और इसीलिए कवि ने मानव से उसे अपने दासता-पाश से मुक्त करने की अपील की है :—

“खोलो हे मेखला युगो की
कटि प्रदेश से, तन से !
अमर प्रेम हो बधन उसका,
वह पवित्र हो मन से।
अगो की अविकच इच्छाएं
रहे न जीवन पातक,
वे विकास में बने सहायक,
होवे प्रेम प्रकाशक।”^२

१ युगवाणी पृ० ६४ (चतुर्थ स०, १९५६)

२ वही पृ० ६५

किन्तु ऐसा लगता है कि कवि का मन इस काल में मार्क्स और गाँधी को लेकर बड़े असमजस में पड़ गया है। उसके मन का यह संघर्ष कवि की 'मार्क्स' और 'गाँधी' के प्रति लिखी हुई इन पक्तियों में बिल्कुल स्पष्ट है :--

“दिग् दिगन्त मे व्याप्त, युग का चिर गौरव हर ।
जन सस्कृति का नव विराट्, प्रासाद उठेगा भू पर ।”
धन्य मार्क्स ! चिर तमच्छन्न पृथ्वी के उदय शिखर पर ।
तुम त्रिनेत्र के ज्ञान-चक्षु से प्रकट हुए प्रलयकर ।”¹

उपर्युक्त पक्तियों में जहाँ उसने मार्क्स के प्रति अपना समादर प्रकट किया है, वही उसे भूत दर्शन की जानकारी भी है और उसके प्रति आस्था भी। किन्तु अपनी प्राचीन मान्यता के कारण उसको वह गाँधीवाद के साथ ही संयुक्त कराने में हित समझता है :--

“गाँधीवाद हमें देता, जीवन पर अन्तर्गत विश्वास ।
मानव की नि सीम शक्ति का मिलता, उसमें चिर आभास ।
मनुष्यत्व का तत्व सिखाता, निश्चय हमको गाँधीवाद ।
सामूहिक जीवन-विकास की, साम्य योजना है अविवाद ।”²

अस्तु, यह विश्वास के साथ कहा जा सकता है कि 'युगवाणी' के अन्तर्गत श्री पत के कवि का मन वायवीय क्षितिज से उतर कर भूतल पर आया है और वह भू-जीवन और मानव की समस्याओं के विषय में सोचता ही नहीं, वरन् उनका समाधान भी प्रस्तुत करने की चेष्टा करता है। वह इस काल में दो महापुरुषों के विचारों से प्रभावित है। एक तो कार्ल मार्क्स के तथा दूसरे महात्मा गाँधी के। किन्तु वह किसी एक के विचारों को मानवता के लिए हितकर नहीं समझता, वरन् मार्क्स के 'भूत-दर्शन' और गाँधी जी के अध्यात्म-दर्शन के समन्वय में ही नव सस्कृति के निर्माण की कामना करता है। उसके विचारों में भौतिकता और आध्यात्मिकता को लेकर पर्याप्त संघर्ष रहा है और कदाचित् वह इनमें से किसी एक की महत्ता नहीं स्वीकार कर सका, इसलिए उनके समन्वय का समर्थक हो गया है।

ग्राम्या (१९३९-४०)

'युगवाणी' के पश्चात् पन्त की ग्राम्या प्रकाशित हुई। इस संग्रह में सन् १९३९-४० में उनकी लिखी हुई ५३ कविताएँ संगृहीत हैं। इन रचनाओं में 'युगवाणी' की स्थूल विचारधारा में और अधिक स्पष्टता आई है। कहना तो यह चाहिए कि कवि के समाज सापेक्ष चिन्तन को 'ग्राम्या' की रचनाओं में चरम विकास

१ युगवाणी, पृष्ठ ४४, चतुर्थ संस्करण, १९५९

२ " " " " "

प्राप्त होता है। इनमें कवि ने ग्राम्य-जीवन सम्बन्धी अनेक प्रयोग किए हैं, 'ग्राम्या' की व्याख्या करता हुआ कवि स्वयं कहता है —

“हैं माँस-पेशियों में उसके दृढ कोमलता,
सयोग अवयवों में, अवश्लथ उसके उरोज ।
कृत्रिम रति की है नहीं हृदय में आकुलता,
उद्दीप्त न करता उसे भाव कल्पित मनोज ।”^१

इन पक्तियों में यह सिद्ध होता है कि कवि का मन रूप और प्रकृति के वायवीय सुन्दर बिम्बों के चित्रण से विरक्त होकर यथार्थ की ठोस भूमि पर आ ही नहीं गया है, वरन् वह उसके पुष्ट चित्र भी चित्रित करने लगा है। किन्तु, कवि ने इन रचनाओं में ग्रामीणों के प्रति मात्र बौद्धिक सहानुभूति ही दी है, वह उनके साथ घुल-मिल नहीं सका। जैसा कि उसने स्वयं 'ग्राम्या' के 'निवेदन' में स्वीकार किया है —

“इनमें पाठकों को ग्रामीणों के प्रति केवल बौद्धिक सहानुभूति ही मिल सकती है। ग्राम-जीवन में मिलकर, उसके भीतर से, ये अवश्य नहीं लिखी गई है।”

वे इसका कारण बतलाते हुए अग्रिम पक्ति में कहते हैं —

“ग्रामों की वर्तमान दशा में वैसा करना केवल प्रतिक्रियात्मक साहित्य को जन्म देना होता है।”

पन्त जी के 'निवेदन' से यह स्पष्ट है कि उन्होंने बौद्धिक धरातल पर ही ग्रामों का पर्यवेक्षण प्रस्तुत किया है और ऐसा करने में उनका प्रच्छन्न मत यह प्रतीत होता है कि वे उनका आदर्श रूप ही प्रस्तुत करें। अपने इस मत के कारण वे साहित्य में श्रेय की ही प्रतिष्ठा के समर्थक प्रतीत होते हैं। वे यथार्थ को भी आदर्श के अनुबन्ध में स्वीकार करते प्रतीत होते हैं। किन्तु, काव्य-कला की दृष्टि से 'ग्राम्या' की रचनाएँ किसी प्रकार घटतर नहीं हैं। खण्डवा से प्रकाशित 'कर्मवीर' ने 'ग्राम्या' की कला पर विचार करते हुए ठीक ही कहा है—

“ग्राम्या पके हुए घान के लहलहाते खेत के समान है। उसमें ग्रामीण जीवन की आर्द्रता है। 'ऐस्थीट' कवि ने कई सुन्दर चित्र आलेखित किए हैं। भाषा और भी सरल, ओजस्वी और सजीव हो उठी है। कई जगह ग्रामीण शब्दों का भी प्रयोग है जो 'लोकल कला' उत्पन्न करता है। 'धोबियों का नाच', 'चमारों का नाच', 'कहारों का नाच' इफेक्ट की दृष्टि से अत्यन्त ललित चीजे हैं। 'भारत माता', 'ग्राम-वासिनी', 'अहिंसा', 'चरखा गीत' सुन्दर सघगीत (कोरस) हैं।”

जैसा कि ऊपर कहा गया है 'ग्राम्या' की रचनाओं का प्रणयन 'युगवाणी' की विचार-भूमि पर हुआ है। 'युगवाणी' के अन्तर्गत कवि ने सामन्तयुगीन तथा

पूँजीवादी सस्कृति के पतन की चर्चा की है। अस्तु, 'ग्राम्या' की रचनाओं में उसे ग्राम और ग्रामवासी सुन्दर एवं पुष्ट तथा मांसल और रक्तसम्पन्न नहीं प्रतीत हुए, वरन् उसने उन्हें निम्न प्रकार से देखा है —

“यह तो मानवलोक नहीं रे यह है नरक अपरिचित ।
यह भारत का ग्राम, सम्यता, सस्कृति से निर्वासित ।
झाड़-फूस के विवर, यही क्या जीवन-शिल्पी के घर ?
कीड़ों से रेंगते कौन ये ? बुद्धि प्राण नारी नर ।”¹

* * * *

“धर्मों का उत्पात, जातियों वर्गों का उत्पीडन,
इसमें चिर सकलित रूढ़ि, विश्वास, विचार सनातन ।
घर घर के बिखरे पत्रों में नग्न, क्षुधार्त कहानी,
जन-मन के दमनीय भाव कर सकती प्रकट न वाणी ॥
मानव दुर्गति की गाथा से ओत-प्रोत मर्मन्तिक,
सदियों के अत्याचारों की सूची यह रोमाचक ।”

पन्त के कवि ने ग्रामों और ग्रामीणों का कितना सही चित्र उपस्थित किया है, कहने की आवश्यकता नहीं। (ग्राम्या) की इस प्रकार की रचनाएँ वस्तुतः उसके वीणा, (ग्रन्थि) और (पल्लव) आदि के कल्पना तथा सौन्दर्यवादी दृष्टिकोण के परिवर्तन की सूचना देती है। अपने इस परिवर्तित दृष्टिकोण की सूचना कवि ने (आधुनिक कवि पन्त) की भूमिका में इस प्रकार दी है —

“कितनी चिड़िया उड़े अकाश, दाना है धरती के पास' वाली कहावत के अनुसार ऐतिहासिक भूमि पर उतरने से कल्पना के लिए जीवन में सत्य का दाना सुलभ और साकार हो जाता है, और कृषि, वाणिज्य, व्यवसाय कला-कौशल, समाजशास्त्र, साहित्य, नीति, धर्म, दर्शन के रूप में खण्ड-खण्ड विभक्त मनुष्य की सांस्कृतिक चेतना का ज्ञान अधिक यथार्थ हो जाता है।”

‘आधुनिक कवि पन्त’ के उपर्युक्त उद्धरण में कवि ने परिवर्तन के महत्व को स्वीकार किया है। क्योंकि बिना परिवर्तन के जीवन में ताजगी का एकान्त अभाव हो उठता है तथा उसमें सड़ाध आ जाती है और वह मरणोन्मुख हो उठता है। यही बात सस्कृति के विषय में भी कही जा सकती है। यदि समयानुकूल सांस्कृतिक नियमो-उपनियमों, सिद्धान्तो-उपसिद्धान्तों में परिवर्तन-विवर्तन न किए गए तो उसमें कठोरता आ जाती है और कालान्तर में वह नष्ट हो जाती है। ग्रीक, मिश्र और रोम की सम्यता को उदाहरण के लिए रखा जा सकता है। कविता के लिए भी यही बात कही जा सकती है। वही काव्य और कवि अमर रहेगा जो देश-कालानुसार

अपने विचारों और काव्य-दृष्टि मे परिवर्तन करता है। कवि की (ग्राम्या) की रचनाओ मे भी इसी कारण उसकी प्रारम्भिक रचनाओ का मार्दव, स्निग्धता, सौन्दर्य-दृष्टि और वायवीय चित्रणो का अभाव प्राप्त होता है। क्योंकि पन्त जी के मतानुसार —

“भविष्य के साहित्यिक को इस युग के वाद-विवादो, अर्थशास्त्र और राजनीति के मतान्तरों द्वारा, इस सन्धिकाल की घृणा, द्वेष, कलह के वातावरण के भीतर से, अपने को वाणी नहीं देनी पड़ेगी। उसके सामने आज के तर्क-सघर्ष, ज्ञान-विज्ञान, तर्क-कल्पना सब धूल मिलकर एक सजीव सामाजिकता और सांस्कृतिक चेतना के रूप मे वास्तविक एव साकार हो जायेगे। वर्तमान युद्ध और रक्तपात के उस पार वह एक नवीन, प्रबुद्ध, विकसित और हँसती-बोलती हुई, विश्वनिर्माण मे निरत, मानवता मे अपनी सृजन-सामग्री ग्रहण कर सकेगा। इस परिवर्तन-काल के विक्षुब्ध लेखक की अत्यन्त और अपार कठिनाइयाँ हैं।”

कवि ने अपनी इस विचारधारा का साकार रूप ‘ग्राम्या’ की रचनाओ मे देखना चाहा है। वह किस प्रकार के समाज की प्रतिष्ठा करना चाहता है, ‘ग्राम्या’ की रचनाओ मे उसकी व्याख्या की गई है।

पत जी ने सामन्तयुगीन सस्कृति के विनाश के पश्चात् साम्यवाद की प्रतिष्ठा को एक अनिवार्य आवश्यकता के रूप मे ‘ग्राम्या’ के अन्तर्गत स्वीकार किया है। कवि ने अपने एतद्विषयक विचार इन पक्तियो मे बड़ी स्पष्टता से प्रकट किए हैं —

“श्रीराम रहे सामन्तकाल के ध्रुव प्रकाश ।
पशुजीवी युग मे नव-कृषि सस्कृति के विकास ॥
कर सके नहीं वे मध्य युगों का तम विनाश ।
बन रहे सनातनता के तब से त्रीत दास ॥
पशु-युग मे थे गण देवों के पूजित पशुपति ।
थी रुद्रचरो से कृ ठित कृषियुग की उन्नति ॥
श्रीराम रुद्र की शिव मे कर जनहित परिणति ।
जीवित कर गए अहिल्या को, थे सीतापति ॥
बाल्मीकि बाद आए श्री व्यास जगत वन्दित ।
वह कृषि सस्कृति का चरमोन्नत युग था निश्चित ॥
बन गए राम तब कृष्ण, भेद मात्रा का मित ।
वैभव युग की वंशी से कर जन-मन मोहित ॥
तुलसी ने कृषि मन युग अनुरूप किया निर्मित ।

गत सस्कृतियाँ थी विकसित, वर्ग व्यक्ति आश्रित ।

सामन्त मान अब व्यर्थ समृद्ध विश्व-अतिशय”^१

उपर्युक्त पक्तियों से स्पष्ट है कि कवि ने प्राचीन इतिहास के आधार पर भौतिकता के विवेचन की चेष्टा की है । सामन्त युग के पश्चात् साम्यवादी व्यवस्था की प्रतिष्ठा की स्वीकृति निम्न पक्तियों में और भी स्पष्ट है :—

“आज मिट गए दैन्य दु ख, सब क्षुधा तृषा के क्रन्दन ।

भावी स्वप्नो के पट पर, युग जीवन करता नर्तन ॥

डूब गए सब तर्क वाद, सब देशो राष्ट्रों के कण ।

डूब गया रव घोर क्रान्ति का, शान्त विश्व सघर्षण ॥

ग्राम नहीं वे, नगर नहीं वे, मुक्त दिशा औ क्षण से ।

जीवन की क्षुद्रता, निखिल, मिट गई मनुज जीवन से ।”^२

- उपर्युक्त पक्तियों से यह सिद्ध हो जाता है कि कवि ने अपने को कोमल कल्पना की सुन्दर गुहा से निकाल कर यथार्थ की ठोस भूमि पर प्रतिष्ठित कर दिया है और इसीलिए वह जनवादी शक्तियों का पूर्ण विकास चाहता है .--

“आज युग का गुण है जनरूप,

रूप जन सस्कृति के आधार ।

स्थूल जन आदर्शों की सृष्टि,

कर रही नव सस्कृति निर्माण,

स्थूल युग का शिव, सुन्दर, सत्य,

स्थूल ही सूक्ष्म आज, जन प्राण ।”^३

वह उन सारी शक्तियों का विरोधी है जो जनवादी प्रवृत्तियों के विकास में बाधक है । वह अहिंसा को भी जनवादी तत्वों का विरोधी मानता है । इसीलिए वह कहता है :—

“वह मनुजोचित, निश्चित कब ? जब जन हो विकसित ।

भावात्मक आज नहीं वह, वह अभाव वाचक,

उसका भावात्मक रूप प्रेम केवल सार्थक ।

हिंसा-विनाश यदि, नहीं अहिंसा मात्र सृजन,

वह लक्ष्य शून्य अब भर न सकी जन में जीवन ।

भव तत्व प्रेम साधन है उभय विनाश सृजन,

साधन बन सकते नहीं, सृष्टि गति में बधन ।”^४

१ ग्राम्या, पृष्ठ ५८, ५९ और ६० (प्रथम संस्करण, १९९७ वि०)

२ ” ” ११-१२ ” ”

३ ” ” १४ ” ”

४ ” ” ६६ - ” - ” -

‘ग्राम्या’ के माध्यम से कवि ने जिस विकसित मानव के दर्शन किए हैं, उसका मूर्तिमान किन्तु, एकाकी उदाहरण महात्मा गाँधी के व्यक्तित्व मे उन्हें प्राप्त हुआ है :—

“पूर्ण पुरुष, विकसित मानव तुम, जीवन सिद्ध अहिंसक,
मुक्त हुए तुम, मुक्त हुए जन, हे जग वंद्य महात्मन् ।”

‘ग्राम्या’ की रचनाओं के अन्तर्गत कवि ने जन-जीवन के विभिन्न पहलुओं पर प्रकाश डाला है। उसकी दृष्टि जन-संस्कृति से लेकर जन-जीवन के समग्र अंग-प्रत्यंगो तक गयी है। इस दृष्टिकोण से ग्राम्या मे सगृहीत ‘ग्राम युवती’, ‘ग्रामनारी’, ‘कठपुतले’, ‘गाँव के लडके’, ‘धोबियो का नृत्य’, ‘चमारो का नाच’, ‘नहान’, ‘कहारो का नाच’, ‘ग्राम देवता’, ‘ग्राम श्री’ आदि रचनाएँ विशेष दृष्टव्य हैं।

ग्राम्या की रचनाओं के अध्ययन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि यद्यपि कवि का मन मार्क्स दर्शन से विशेष रूप से प्रभावित हुआ है, फिर भी उसने आध्यात्मिकता के पाश से मुक्ति नहीं पाई। ‘बापू’ शीर्षक ग्राम्या की पक्तियों मे उसके मन का यह सघर्ष स्पष्टतया दृष्टिगोचर हुआ है :—

“है श्लाघ्य मनुज का भौतिक सचय का प्रयास ।
मानवी भावना का क्या उसमे विकास ?”¹

उसके इस अन्तर्द्वन्द्व का प्रतिबिंब ‘खिडकी से’ शीर्षक कविता की इन पक्तियों मे भी अभिव्यक्त हुआ है, जिनमे कवि ने प्राचीन दार्शनिकों के इस विचार का अनुवाद प्रस्तुत किया है कि एक ही शक्ति से जगत् प्रपञ्च का विकास हुआ है।

“एक शक्ति से कहते, जग प्रपञ्च यह विकसित ।
एक ज्योति कर से समस्त, जड चेतन निर्मित ।
सच है यह अलोकपाश मे बंधे चराचर ।
आज आदि कारण की ओर खींचते अन्तर ॥”

यद्यपि इस रचना मे साम्यवादी विचारों की पुष्टि की गई है, फिर भी उनका समाधान अद्वैतवाद की प्रतिष्ठा से ही किया गया है। इसमे सन्देह नहीं कि ‘ग्राम्या’ की रचनाओं मे कवि की विचारधारा को सर्वाधिक समष्टिवाद पुष्ट जनवादी विचारधारा से प्रश्रय मिला है; किन्तु साथ ही वह आत्मवादी विचारधारा को भी आवश्यक समझता है। उसकी यह मान्यता है कि अध्यात्मवादी शक्तियों पर विश्वास न करने पर यान्त्रिकता की वृद्धि होगी, उच्चादर्शों के अभाव मे मनुष्य जड़ हो जायगा।

अस्तु, वीणा-ग्रन्थि, पल्लव-गुंजन, युगान्त-युगवाणी तथा ग्राम्या के परिशीलन से हम कवि की विचारधारा के विषय में जिन निष्कर्षों पर पहुँचते हैं, उनकी स्थूल तालिका निम्न प्रकार से बनाई जा सकती है —

१—कवि अपने काव्य के प्रथम आयाम ('वीणा ग्रन्थि', 'पल्लव-गुंजन काल') में युवकोचित भावुकता और रूमानी आदर्शवाद से प्रभावित रहा है। भाषा और कला दोनों 'कोमल-कान्त' रही है। विचारों की दृष्टि से वह आस्तिक और ईश्वर के अस्तित्व पर आस्थावान रहा है। 'यथार्थ' की अपेक्षा 'आदर्श' की प्रतिष्ठा में उसने अधिक यत्न किया है।

२—युगान्त, युगवाणी और 'ग्राम्या' में उसके कवि का स्वर परिवर्तित हुआ है। इनमें उसने अपनी कल्पना को धरती पर उतारा है और मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद तथा गान्धी जी के अहिंसावाद के मनोहर तथा उपयोगी चित्र उपस्थित किए हैं। 'ग्राम्या' में कवि 'मार्क्स' की विचारधारा से सर्वाधिक प्रभावित रहा है। इसलिए उसका यह काव्य-संग्रह प्रमुख रूप से प्रगतिशील तत्वों से प्रभावित है। फिर भी 'बापू' और 'विनय' आदि रचनाओं से स्पष्ट है कि वह भौतिकता के आधार पर सस्कृति-विकास को स्वीकार करके भी उसे अन्तिम नहीं मानता और उसको अध्यात्म-समन्वित करके ही पूर्ण समझता है। इससे सिद्ध होता है कि कवि के मन धरातल पर 'ग्राम्या' तक की रचनाओं में कभी आध्यात्मिक विचारधारा और कभी भौतिक विचारधारा प्रधानता पाती रही है। निष्कर्ष यह कि इन दोनों विचारधाराओं का समानान्तर प्रवाह उनके काव्य के दूसरे आयाम में प्राप्त होता है, यद्यपि 'ग्राम्या' में मार्क्सवादी विचारधारा का सर्वाधिक प्रतिबिम्बन हुआ है। उनके इस युग के काव्य की विचारधारा को यदि दार्शनिक भाषा में हम कहें तो कह सकते हैं कि इन रचनाओं में कवि का मन अन्नमयकोश से उठ कर मनोमय कोश में अधिष्ठित हुआ है।

पंत जी की रचनाओं का तृतीय चरण अथवा उनका अधुनातन काव्य और अरविन्द-दर्शन

सन् १९४० में पंत जी ने 'ग्राम्या' को समाप्त कर दिया था। ऊपर यह कहा गया है कि 'ग्राम्या' में कवि का मार्क्सवादी दृष्टिकोण सर्वाधिक प्रश्रय पा सका है; किन्तु फिर भी उसकी विचारधारा आध्यात्मिकता के रंग से मुक्त नहीं हुई है। इसी कारण उन्होंने 'युगवाणी' और 'ग्राम्या' में अति भौतिकवाद का दृढ़ स्वर से निषेध किया है और पूर्ण मानवता की प्रतिष्ठा आत्म-सत्य और वस्तु-सत्य अथवा आध्यात्मिकता और भौतिकता के सम्यक् समन्वय में मानी है। इसमें कोई सन्देह

नही कि पन्त जी ने अन्तर्मुखी और अध्ययनशील होने के कारण अपने काव्य को अनेक मोड़ दिए है, किन्तु वे 'मानव' और उसके 'हित' को कभी विस्मृत नहीं कर सके, अतः उनके काव्य के अनेक रूपाकारो मे उनकी अध्यात्म-चेतना कभी क्षीण धारा मे मन्थरगति से और कभी अपने समग्ररूप मे तीव्रगति से प्रवाहित दृष्टिगोचर होती है। इसीलिए उनके भौतिकवाद मे भी 'मानववाद' प्रतिष्ठित दृष्टिगोचर होता है। इसी कारण 'ग्राम्या' मे कवि की विचार-प्रतिष्ठा सामूहिक चेतना तथा विकास पर अधिष्ठित हुई है। कवि ने 'ग्राम्या' की 'विनय' शीर्षक रचना मे अपने एतद्विषयक विचार इस प्रकार प्रकट किए है:—

“मनुजो की लघु चेतना मिटे, लघु अहकार,
नवयुग के गुण से विगत गुणो का अधकार ।
हो शान्त जाति-विद्वेष, वर्ग गत रक्त समर
हो शान्त युगो के प्रेत, मुक्त मानव अन्तर ।
सस्कृत हो सब जन, स्नेही हो, सहृदय, सुन्दर,
संयुक्त कर्म पर हों संयुक्त विश्व निर्भर ।

* * *

हो धरणि जनो की, जगत् स्वर्ग, जीवन का घर,
नव मानव को दो, प्रभु ! भव मानवता का वर ।”¹

इन पक्तियो मे यद्यपि 'सामूहिक-चेतना के विकास' को मार्क्सवादी विचारधारा के अन्तर्गत ही स्वीकार किया गया है, फिर भी 'प्रभु' के सबोधन से उसकी आध्यात्मिक मान्यता भी स्पष्ट है, जिसके द्वारा पूर्ण प्रणति और समर्पण के साथ उसका आस्था-वादी आस्तिक स्वर मुखर है।

स्वर्ण-किरण (१९४६-१९४७)

'पन्त' जी ने यह स्वयं स्वीकार किया है कि—'ग्राम्या के प्रणयन तथा सन् १९४२ के आन्दोलन के बाद मेरी विचारधारा मे फिर एक परिवर्तन आने लगा था और मेरा मन साहित्य, सस्कृति तथा दर्शन-ग्रन्थो मे अधिक रमने लगा था। 'संस्कृति-केन्द्र' के कलात्मक वातावरण मे मेरा सौन्दर्य-प्रिय जीवन-दृष्टा मेरे भीतर फिर जगने लगा। मुझे प्रतीत होने लगा कि एक पूर्ण विकसित समाज मे मनुष्य को अवश्य ही सौन्दर्य-प्रेमी तथा सस्कृत होना चाहिए। मार्क्स के अध्ययन के बाद सम्पन्न लोक-जीवन का स्वप्न मेरी विचार-धारा का एक अंग बन गया था। किन्तु वह स्वप्न केवल राजनीतिक, आर्थिक मान्यताओ की वृद्धि तथा भौतिक उपकरणो के विकास द्वारा ही पूर्ण होगा, इस पर मेरा विश्वास उठने लगा था। बाह्यरूप से एक सुव्यवस्थित तथा समृद्ध तत्र मे रहने पर भी यदि मानव-जीवन भीतर से उन्नत न हो सके

और यदि उसमें उच्चतम मानवीय गुणों का विकास होने के बदले वह केवल समतल शक्तियों से जूझने के लिए यत्र मात्र बन जाय और उसे मनुष्यत्व के मूल्य पर वाह्य व्यवस्था तथा सतुलन स्थापित करना पड़े, तो ऐसा समाज या तंत्र और जिसके भी योग्य हो, मनुष्य के योग्य नहीं कहा जा सकता।^१ श्री पंत के समक्ष इस महती समस्या को हल करने का प्रश्न था। यद्यपि उन्होंने इसका समाधान भौतिक दर्शन तथा 'जैव विज्ञान' के अध्ययन में पाया था, जिसका प्रभाव 'युगवाणी' और 'ग्राम्या' की रचनाओं में दृष्टिगोचर होता है। फिर भी उन्हें पूर्ण सन्तुष्टि नहीं मिल पाई थी। वे एतद्विषयक चिन्तन-मनन में सतत व्याप्त रहे। उदयशंकर के 'संस्कृति केन्द्र' में रहते उन्हें श्री अरविन्द की 'लाइफ डिवाइन' प्रथम भाग से परिचय हुआ और उस एक ही भाग के सम्यक् परिशीलन से वे अपनी कल्पना द्वारा अरविन्द-दर्शन से पूर्णतया परिचित हो गए। उनकी समग्र शकाएँ निर्मूल होने लगी और उन्हें 'मन' का आन्तरिक विधान-सबधी ज्ञान स्पष्ट होने लगा। अपनी अनेक शकाओं का अरविन्द-दर्शन में समाधान पा जाने से उनके मन में नूतन आशा और प्रेरणा का संचार हुआ। सन् १९४० से सन् ४२ तक का समय पत जी के जीवन में परिव्राजक और हृणावस्था का काल रहा है, यद्यपि वे परिव्राजक तो एक दृष्टि से समग्र जीवन ही रहे हैं। सन् ४७ के पूर्व अस्तव्यस्त जीवन के कारण उनकी कोई रचना प्रकाशित नहीं हुई। सन् १९४७ ई० में उनकी 'स्वर्ण किरण' और 'स्वर्ण-धूलि' प्रकाशित हुई। इन दोनों सग्रहों का प्रगयन कुछ महीनों में ही हो गया था। इन रचनाओं में अरविन्द-दर्शन का पूर्ण प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। इन रचनाओं के सम्बन्ध में 'बचवन' जी ने लिखा है—“अब की बार जब वे आए तो पूरे अरविन्दवादी थे . उनके सन्दूक अरविन्द-साहित्य से खजाखच भरे थे, कुछ हिन्दी में, कुछ अंग्रेजी में।”^२ श्री 'बचवन' जी ने इन रचनाओं के विषय में लिखा है कि—“इनके अन्विकाश भाग पर उनके (अरविन्द के) दर्शन और विचारों की छाया पड़ी है। . श्री अरविन्द के दर्शन, विचार, भावों और स्वप्नों की व्याख्या 'स्वर्ण-किरण' और 'उत्तरा' में की गई है।”^३ अरविन्द-दर्शन की विचारणा और निष्कर्ष क्या है, इस पर विस्तारपूर्वक प्रथम अध्याय में विचार किया गया है। इस स्थल पर एतद्विषयक उनकी रचनाओं की पीठिका के लिए, इतना ही लिखना पर्याप्त होगा कि श्री अरविन्द ने ब्रह्म, जीव और जगत् की विचित्र किन्तु तर्कसम्मत व्याख्या की है। उनके अनुसार जीवन में भौतिकता तथा आध्यात्मिकता, दोनों की आवश्यकता है। जीवारमा और जगत् ब्रह्म के साथ एक ही चेतना से अनुस्यूत होने के कारण एक ही है। पथर और लौह ऐसे जड़ पदार्थों में भी प्राण है, किन्तु वे अवचेतन के इतने गहरे स्तर में हैं कि हम अनुभव

१ साठ वर्ष—एक रेखाकन, पृ० ६१-६२ (प्रथम संस्करण) सन १९६०

२ कवियों में सौम्य सत, पृ० ७९ (प्रथम सं०)

३ वही,

नही कर पाते। जीवात्मा कही बाहर से नहीं आता, वरन जगत् मे पूर्णरूपेण व्याप्त है। भौतिकता और आध्यात्मिकता उस ब्रह्म के दो पार्श्वमात्र है। जीव तत्त्व विकसित होता हुआ अभी अन्न से मन तक पहुँचा है। उसका अग्रिम विकास अधिमानस तक होगा। जिस स्थिति मे वह ईर्ष्याद्वेष आदि द्वन्द्वो से अतीत होकर पूर्ण शक्ति का अनुभव करेगा। इस दिशा की ओर सतत विकास हो रहा है और चेतन की इस यात्रा का प्रमाण जड से अर्द्धचेतन (वृक्ष, लता, पशु आदि) और फिर चेतन मनुष्य है। यह विकास चैतन्य शक्ति की आरोहण और अवरोहण दोनों प्रक्रियाओ द्वारा चिरतन हो रहा है। अरविन्द के इसी दर्शन से प्रभावित होकर कवि की आगामी रचनाओ की सृष्टि हुई है। समन्वय के आधार पर रची हुई ये रचनाएँ अन्तश्चेतना और मानवता पर विशेष प्रकर्ष देती है। पत जी ने इन रचनाओ मे मानवविकास के लिए अन्तर-विकास पर विशेष बल दिया है। अविकसित चेतना एकागी होती है, इसीलिए उन्होने भूत और चेतना, अध्यात्म और भौतिकता, हृदय और मस्तिष्क के समन्वय मे पूर्ण मानवता का विकास माना है। इसीलिए उनमे भौतिक सृष्टि के प्रति अनुरक्ति है। 'स्वर्ण' शब्द को कवि ने चेतना के प्रतीक के रूप मे स्वीकार किया है, इसीलिए 'स्वर्ण-किरण' मे चेतनाप्रधान कविताएँ हैं। 'स्वर्ण-किरण' की प्रथम रचना 'अभिवादन' मे ही कवि का अरविन्दवादी दृष्टिकोण स्पष्ट है। इस रचना मे किरण के प्रतीक के माध्यम से ब्रह्मा की शक्ति के रूप मे चेतना के अवरोहण का चित्र उपस्थित किया गया है। कवि ने, चेतना के उस ज्योति-सस्पर्श से भूत जीवन मे किस प्रकार चैतन्य व्याप्त हो गया है, बड़े ही काव्यमय और सटीक ढंग से चित्रित किया है :—

“हँसी, तो स्वर्णकिरण,
शिखर आलोक वरण।
विचरती स्वर्णकिरण
धरा पर ज्योति-चरण।”¹

और पर्वत शिखरो को अपना सस्पर्श दान देती हुई जब 'धरा' पर किरण उतरी तो पृथ्वी की क्या दशा हुई, कवि ने बड़े मनोहारी ढंग से उस स्थिति का वर्णन किया —

“जगे तरु नीड़ सकल
खगो की भीड़ विकल,
पवन मे गीत नवल
गगन मे पंख चपल !

* * *

सरो मे हँसी लहर
ज्योति का जगा प्रह्वर

चेतना उठी सिंह
स्पर्श यह दिव्य अमर ।

* * *

विजय से दीप्त गगन
ध्वजा सी उडती, पवन,
धरा रज नव चेतन
खिला मन का लोचन ।
युगो का तमस् हरण,
करे यह स्वर्ण किरण ।”¹

उपर्युक्त पक्तियों में कवि ने अरविन्द-दर्शन के उस मूल सिद्धान्त को वाणी दी है, जिसमें उन्होंने यह प्रतिपादित किया है कि जड-चेतन दोनों ब्रह्म के चैतन्य-तत्त्व से अनुस्यूत हैं। जड-चेतन दोनों में मात्र आवरण और विक्षेप के कारण भेद हो गया है। जड में चेतन-तत्त्व, इसी विक्षेप, जो तमस् के रूप में परिव्याप्त है, उसके अवचेतन में प्रसुप्त है। ब्रह्म की चेतना-किरण जब उसको अपना स्पर्शदान देती है तो वह तमस् नष्ट हो जाता है और जड में अन्तर्निहित चैतन्य जागृत हो उठता है।

कवि ने ‘स्वर्ण किरण’ की दूसरी रचना ‘सम्मोहन’ में भी श्री अरविन्द के इसी विचार को मूर्त किया है। इस रचना में कवि ने जहाँ जीवन को नूतन सौन्दर्य-दृष्टि दी है, वहीं प्रभु का जगत् पर कितना स्नेह है और वह किस प्रकार उससे मिलने के लिए आतुर है, बताने की चेष्टा की है। कवि की सौन्दर्य-दृष्टि का उदाहरण देखिये—

‘ जाडू बिछा दिया इस भू पर ।
तुमने सोने की किरणों की
जीवन हरियाली बो-बो कर
फूलों से उड फूल, रंगो से,
निखर सूक्ष्म रग उर के भीतर ।
बुनते स्वप्न मधुर सम्मोहन,
स्वर्ण रुधिर से अन्तर थर् थर् ।”

और जड में अन्तर्निहित जब चैतन्य, ब्रह्म की चेतना शक्ति का सस्पर्श पाकर चेतनता-लाभ करता है, तो उसकी क्या स्थिति होती है, कवि की निम्न पक्तियों में देखिए:—

‘ प्रणय दृष्टि दे दी नयनों की,
प्राणों में सगीत दिया भर,
स्वर्ण-कामना का घूँघट नव,
डाल धरा के मुख पर सुन्दर,

निज जीवन का कटु सघर्षण,
भूल गया यह मानव-अन्तर
जगजीवन के नव स्वप्नो की
ज्योति वृष्टि मे स्नान कर अमर।”¹

किरणरूपी चेतना के धरा-स्पर्श करने के बाद सारा जड-चेतन जगत् एक नव जीवन नव स्फूर्ति तथा नूतन कल्पना से भर गया है। उसे नव्य सौन्दर्य-दृष्टि प्राप्त हुई है। मानव-हृदय अनेक प्रकार के विक्रमो से सभूत सघर्षो को भूल गया है और ज्योति-वृष्टि मे स्नान करने के पश्चात् उसके मानस मे नई कल्पनाए जागी है और वह सौन्दर्य के नए क्षितिजो को उद्घाटित करने मे तत्पर हुआ है। कवि ने उपर्युक्त पक्तियाँ अपनी दीर्घकालीन रूग्णावस्था की मुक्ति के पश्चात् लिखी है और उस रोग-सघर्ष मे विजयी होने पर जो प्रतिक्रिया उसके मन मे हुई है, उसका आध्यात्मिक दृष्टिकोण से कम महत्व नही है। उनके मत मे यह विश्वास और भी दृढ हुआ है कि सब कृच्छ होने पर भी मानव की अपनी सीमाए है और उन सीमाओ से परिचित हो जाने के पश्चात् ही वह किसी अलौकिक शक्ति पर विश्वास करता है। और, इसी कारण उसे केवल भौतिकता के आधार पर अधिष्ठित जीवन एकांगी प्रतीत होता है और वह आध्यात्मिक मानववाद की कामना करता है। कवि ने ‘स्वर्णकिरण’ की ‘स्वर्णोदय’ शीर्षक रचना मे अपने एतद्सम्बन्धी विचारो को इस प्रकार प्रकट किया है—

“भू रचना का भूतिवाद युग
हुआ विश्व इतिहास मे उदित
सहिष्णुता सद्भाव शान्ति के
हो गत सस्कृत धर्म समन्वित ।
पृथा पूर्व पश्चिम का दिग्भ्रम
मानवता को करे न खण्डित ,
वहिनयन विज्ञान हो महत्
अन्तर्दृष्टि-ज्ञान से योजित
एक निखिल धरणी का जीवन
एक मनुजता का सघर्षण
विपुल ज्ञान सग्रह भव पथ का
विश्व क्षेम कर करे उन्नयन ।”²

बिना बहिर्दृष्टि को विज्ञान तथा अन्तर्दृष्टि को ज्ञान से समन्वित किए जीवन मे सुख-शान्ति नही प्राप्त हो सकती। कवि ने इसी ज्ञान को ‘स्वर्णकिरण’ के प्रतीक के रूप

१ ‘स्वर्णकिरण’ पृ० ३ (प्रथम सस्करण)

२ ‘वही, १२८ ,”

मे रखा है। किन्तु, इस प्रकार का संयोग आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य भी है। कवि ने इस तथ्य को 'ज्वार' के रूपक में इस प्रकार अभिव्यक्त दी है—

“इस धरती के उर में है,
उस शशि मुख का असीम सम्मोहन,
रोक नहीं पाते भू के तट,
जीवन वारिधि का उद्देतन।”¹

कवि ने इस रूपक द्वारा यह स्पष्ट करने की चेष्टा की है कि यद्यपि ब्रह्म का अश जीव-पृथ्वी अर्थात् जगत् के माया-पाश में आबद्ध है, फिर भी जब उसे ब्रह्म की चेतना का सस्पर्श मिलेगा, वह इन सारे बंधनों को तोड़ कर उससे मिलने को आतुर हो उठेगा। इसमें कोई सन्देह नहीं।

जीवन में कितना सौन्दर्य है, इसका आभास मानव को तब तक नहीं हो सकेगा, जब तक वह वासना-जन्य अपने हृदय के समग्र 'तमसू' का नाश न कर देगा। केवल आत्मा ही शाश्वत और चिरंतन है, वही निर्माण है, उसी की उपलब्धि में सुख-शान्ति की भी उपलब्धि है। इसलिए उसी को प्राप्त करने की चेष्टा करनी चाहिए। कवि ने निम्न पक्तियों में उपनिषदों द्वारा अनुमोदित अपने विचार इस प्रकार प्रकट किये हैं.—

“मृत्युहीन रे यह पुकार मानव आत्मा की निश्चय,
सत्य ज्योति अमरत्व और वह बड़े अनागत निर्भय।
वैदिक ऋषि के अमृत नित्य वचनों की जग में हो जय,
वे उपनिषद्, समीप बैठ रे, ग्रहण करे हम आशय।”²

“अन्ध तमः प्रविशन्ति ये धामुपासते।
ततो भूव इव ते तमो च उ विद्यायां रता
विद्या चाविद्या च यस्तद्वेदो।
अविद्या मृत्यु तीर्त्वा विद्यायामृमश्नुते ॥”

श्री अरविन्द का दर्शन समन्वय का समर्थक है। वे जगत् और ब्रह्म में किसी का भी निषेध नहीं करते। वे जगत् को भी क्रम का ही एक अंग मानते हैं। इसी लिए उन्होंने भौतिकता को अध्यात्म से समन्वित करने पर बल दिया है और इस प्रकार जीवन को समग्र दृष्टि से देखकर सुख-शान्ति की कल्पना की है। पतंजी श्री अरविन्द के इस दृष्टिकोण से अतिशय रूप से प्रभावित है, इसलिए उन्होंने निम्न पक्तियों में श्री अरविन्द के मत का इस प्रकार समर्थन किया है:—

१ स्वर्णकिरण, पृ० ४८, प्रथम संस्करण।

२ वही, पृ० २२ ii

‘जन मन के विकास पर निर्भर,
सामाजिक जीवन निश्चित,
संस्कृति का भू स्वर्ग अमर,
आत्मिक विकास पर अवलंबित ।’^१

‘स्वर्णकिरण’ की रचनाओ मे कवि अरविन्द-दर्शन से इतना प्रभावित दृष्टि-गोचर होता है कि वह उनके दर्शन का पच्चीकरण-सा करता प्रतीत होता है। अरविन्द की जड-चेतन मे एक ही चैतन्य तत्व की व्याप्ति की मान्यता पन्त जी की निम्न पक्तियो मे किस सुन्दर ढग से कवि की अपनी अनुभूति से सपूक्त होकर किस मनोहारी ढग से अभिव्यक्त हुई है, देखिये —

“यह नीला आकाश न केवल,
केवल अनिल न चचल,
इनमे चिर आनन्द भरा,
मेरी आत्मा का उज्ज्वल ।
हलकी गहरी छाया के जो,
घिरते ये रग-बादल,
मेरी आकाक्षा की विद्युत,
बहती इनमे प्रतिपल ।”^२

आकाश की नीलिमा अथवा आकाश का आकाशत्व आत्मा का चैतन्य तत्व है। जो उस जडिमा को रूप देता है, उसे प्रोद्भासित करता है। वायु की जडता को कंपन देने वाली भी वही चेतना है, बादलो की हलके-गहरे रगो मे भी उसी चैतन्य की आकाक्षा की ‘विद्युत’ व्याप्त हो रही है। तात्पर्य यह कि जड का चेतन के बिना कोई अस्तित्व नहीं। यह आत्मा ही चेतना के रूप मे विकसित होकर विश्व के स्थूल रूप मे परिणत हो गया है।

जगत् मे आत्म चेतना की इसी व्याप्ति के कारण जड और चेतन परम चेतन (ब्रह्म) बनने की आकाक्षा से सतत ऊर्ध्वमुख है। वह असत्, तमस और मृत्यु को पार कर अमृत होना चाहता है, ईश्वर होना चाहता है। कवि ने इस विचार को ‘स्वर्णकिरण’ ‘मे सग्रहीत’ ‘इन्द्रधनुष’ शीर्षक रचना मे इस प्रकार अभिव्यक्त किया है.—

“असत्-तमस औ मृत्यु सलिल मे हमे पार कर,
सत्य, ज्योति, अमृतत्व धाम दो, जीवन ईश्वर ॥”^३

१ स्वर्ण किरण, पृ० ४६ (प्रथम संस्करण)

२ वही, पृ० ६६

३ वही, पृ० १६

कवि की यह अमृतत्व की कामना जहा एक प्राकृतिक विकास के रूप में है, वही वह आज के भौतिक विकास, जो विज्ञान को अधिष्ठान बना कर हुआ है, उसको अध्यात्म से समन्वित करने के प्रसंग में भी है। श्री अरविन्द का मत है, भौतिक सगठन तो मात्र बहिसंगठन है जो एकांगी है। इससे जीवन में असन्तुलन आएगा और वह पूर्ण नहीं हो सकता। अतएव उन्होंने उसकी सफलता की स्वीकृति आन्तरिक विकास अथवा आध्यात्मिक विकास के आधार पर ही स्वीकार की है। अतः सगठन और बहिसंगठन के आधार पर ही जीवन की समग्रता सम्भव है, वह चिर सुख-शान्ति का महासागर बन सकता है जो प्राणिमात्र का चिर लक्ष्य है। कवि पत ने आज के भौतिक विकास अथवा बहिसंगठन को इस प्रकार स्वीकार किया है -

“आज वाष्प विद्युत् औ,
विश्व किरण मानव के बाहन ।
भूति शक्ति का मूल स्रोत भी
अणु ने किया समर्पण ।
मातृ प्रकृति ने सौंप दिया,
मानव को विभव अपरिमित ।
हरित नील जब भी भविष्य में,
कर लेगा वह सचिंत ।
आज वनस्पति पशु जग को,
कर सकता मानव वर्धित ।
गर्भाशय में जीवन अणु को ऊर्जित,
विद्युत् गर्भित ।
भूत रसायन प्राणि वनस्पति शास्त्र,
विविध अब विकसित ।
दिशाकाल के परिणय का रे,
मानव आज पुरोहित ।”¹

किन्तु माता प्रकृति के इस अमित सांसारिक वैभव और शक्ति के समर्पण द्वारा जहाँ वह पूर्णतया अम्युदय-संपन्न हो गया है वही उसके लिए इस वैभव के दुरुपयोग से ‘मानव’ से ‘दानव’ बनने की आशंका भी उत्पन्न हो गई है और इस आशंका को कवि ने निम्न पक्तियों में इस प्रकार अभिव्यक्त किया है :-

“आओ, सोचें द्विपद जीव कैसे बन सकता मानव,
शक्ति-मत्त होकर भू देव न बन जाए भू-दानव ।

मानव-संस्कृति का क्या स्वर्ग बसाएगा वह भू पर,
भीषण अणु का भू प्रकप या छोड़ेगा प्रलयकर ।
नव मनुष्यता होगी भूसगठित कि राष्ट्र विभाजित ।
अन्तर्देवों से प्रेरित या भूत दैन्य से शासित ?”^१

भौतिकता के विकास से प्रादुर्भूत होने वाले इस सभावित आतक से त्राण पाने के लिए केवल एक साधन है कि मानव को शिक्षित किया जाय । उसका अन्तर्विकास किया जाय, क्योंकि मानव के अन्तर्जीवन का इतिहास अत्यन्त भयानक रहा है । कवि ने अपने एतद्विषयक विचार निम्न पक्तियों में बड़ी प्रभविष्णुता के साथ प्रकट किए हैं —

“मानव के अन्तर्जीवन का गत इतिहास भयानक,
जनता के उर अधकार की कथा करुण मर्मन्तिक,
शिक्षा ही बहिरतर जन मगल की मात्र विधायक ।
अर्ध जगत् अवगु ठित, तमसावृत रे लोक असख्यक,
अर्ध सभ्य, सब विध शेष, जो जाति वर्ण के पोषक ।”^२

अस्त, भौतिकताजन्य इन सभी द्वन्द्वों और विभेदों को दूर करने के लिए ही आज हमें मानव को नूतन शिक्षा देनी है, क्योंकि वही ‘आत्म-ऐक्य’ और ‘व्यक्ति-मुक्ति’ का एक-मात्र साधन है —

“शिलान्यास मानव शिक्षा का हमको करना नूतन,
आत्म ऐक्य औ व्यक्ति मुक्ति का स्वर्ग सौध रच शोभन ।”^३

क्योंकि बिना ऐसा किए हुए जगत् की जो स्थिति है, वह अत्यन्त शोचनीय और भयावह है :—

“बहिर्चेतना जाग्रत जग में, अन्तर्मानव निद्रित,
बाह्य परिस्थितियाँ जीवति, अन्तर्जीवन मूर्च्छित, मृत ।
भौतिक वैभव औ आत्मिक ऐश्वर्य नहीं सयोजित,
दर्शन औ विज्ञान विश्व-जीवन में नहीं समन्वित ।

खोई-सी है मानवता, खोई वसुधा प्रतिबधित
जाति-पाति है, रूढि-रीति है, देश प्रदेश विभाजित ।”^४

बहिरतर के समन्वय से जीवन को सुख-शान्ति तथा सौन्दर्य का जो अनिन्द्य और अपूर्व रूप प्रकट होगा, उसकी झाँकी कवि ने निम्न पक्तियों में उपस्थित की है:—

१ स्वर्णकिरण, पृ० १७ (प्रथम संस्करण)

२ वही

३ वही

४ वही

“मानव हो सयुक्त प्रकृति से, स्वर्ग बने भू या वन
बहिरतर ऐश्वर्यों से चरितार्थ निखिल भव जीवन ।
शशि मंगल लोको को छूते आज कल्पना के पर,
शशि दे जन को स्वप्न, भौम मन मे साहस बल दे भर ।
शशि-प्रभ स्वप्नो से मंगलमय स्वर्ग रचे हम सुन्दर,
मानव-जीवन मे अवतरित पुन. हो मानव ईश्वर ।’¹

भौतिकता के विकास के साथ जीवन की कुरूप परिभाषा को ही आज का मानव चरम-परम मान बैठा है। यद्यपि वह उसके प्रभाव से अत्यन्त दुखी है, फिर भी उसकी मान्यताओं को छोड़ नहीं पाता। इस एकागी तथा बौद्धिक भौतिक विकास के कारण जीवन, स्पर्धा और अहमन्यता से प्रलप्त हो रहा है। कवि ने लिखा है—

“आज चतुर्विक् घृणा द्वेष,
स्पर्धा से जग-जीवन परितापित,
आज एकता के मन्दिर मे
अहमन्य जड़ समता स्थापित ।

आज प्रतीति न प्रीति हृदय मे,
औ उल्लास न आशा,
प्रतिहिंसा, तृष्णा सशय भव,
नयनो की शर भाषा ।”²

और इसीलिए कवि ने अन्तर्बाह्य के विकास के आधार पर जीवन के स्वरूप की इस परिभाषा की कल्पना की है, जो समग्र भी है तथा सुखद और सुन्दर भी ।—

“कब विश्वास प्रेम आशा,
गुरुषार्थ उच्च अभिलाषा,
कला सृष्टि, सौन्दर्य दृष्टि,
होगी जीवन परिभाषा ।”³

‘स्वर्णकिरण’ की अधिकांश कविताओं का विषय श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित ब्रह्म की शक्ति के अवरोहण की व्याख्या रहा है। कवि पंत ने इन कविताओं के माध्यम से चेतना के विभिन्न स्तरों को रूपायित किया है। ‘अरुण ज्वाल’ शीर्षक रचना में कवि ने ‘नवचेतना’ से स्फूर्त प्रकृति के अग-प्रत्यगो को नवीन सौन्दर्य और जीवन-शक्ति से ऊर्जित देखा है।

१ स्वर्णकिरण, पृ० १७ (प्रथम संस्करण)

२ वही, पृ० २६

३ वही, पृ० २६

‘स्वर्ण-निर्झर’ शीर्षक रचना में आभ्यन्तर में छिपे हुए सौन्दर्य-चेतना के उन मोहक रूपों को दर्शित किया है, जिनके विषय में लोक अभी तक अपरिचित रहा है। चेतना के सस्पर्श से प्रत्येक वस्तु एक विशिष्ट आभा और अनुपम सौन्दर्य से प्रोद्भासित हो उठी है। ‘ऊषा’ के अभिनव सौन्दर्य की एक मनोहर झाँकी देखिए —

“ऊषा की लाली से कल्पित नव बसन्त के कोपल,
सौरभ पुष्पों के शत रंग खिलते प्रतिपल।
शशि किरणों के नभ के नीचे, उर के सुख से चचल,
तुहिनो का छाया बन नित कपता रहता तारोज्ज्वल।”^१

इसके अतिरिक्त ‘स्वर्णकिरण’ की ज्योति ‘भारत’ शीर्षक रचना में भी ‘दिव्य चेतना’ के अमोघ और अमित प्रभाव को स्वीकार किया गया है।

‘नोअखाली के महात्मा जी के प्रति’ शीर्षक रचना में कवि ने कदाचित् श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित ‘अतिमानव’ के दर्शन किए हैं। कवि ने ‘गाधी’ जी का स्तवन करते हुए कहा है —

“कौन खडे उन्नत अविचल, दुर्धर झझा के सन्मुख ?
स्वर्ग दूत से जाति भेद का हरने धरणी का दुख।
देह मात्र से मानव तुम, बल में अदम्य तुम भूधर,
ऊर्ध्व चरण धर चलते निश्चल, भू से स्वर्ग क्षितिज पर।”^२

‘हिमाद्रि और समुद्र’ शीर्षक रचना में चेतना के ऊर्ध्व और निम्न उभय स्वरूपों अथवा अगो का प्रतीकात्मक वर्णन किया है। एक ‘हिमालय’ शिखर-शिखर उठ कर चिदाकाश के सूक्ष्म से सूक्ष्मतर स्तरों का स्पर्श करता है और दूसरा युगों से प्रसुप्त धरती को जागृत करने के लिए उससे लिपटा है। कवि ने हिमालय (ऊर्ध्व चेतना) की ऊँचाई को गहरा माना है और समुद्र (निम्न चेतना) की उच्चता को अत्यन्त गभीर स्वीकार किया है। श्री अरविन्द ने जड़-जगम में भी चैतन्य शक्ति को स्वीकार किया है। जड़ पदार्थों में वह चैतन्य शक्ति अवचेतन में इस प्रकार प्रसुप्त रहती है कि उसका आभास नहीं होता। किन्तु, वह एक दिन जागेगी अवश्य, ऐसा श्री अरविन्द का विश्वास है। श्री पत ने उसी चेतन शक्ति को ‘हिमालय’ और ‘समुद्र’ के द्विविध प्रतीकों में देखा है। कुछ पक्तियाँ देखिये —

हिमालय — “वह शिखर-शिखर पर स्वर्गोन्नत
स्तर पर स्तर ज्यो अन्तर्विकास
चढ सूक्ष्म सूक्ष्मतम चिद् नभ में

१ स्वर्णकिरण, पृ० ३१ (प्रथम संस्करण)

२ वही, पृ० ३५

करता हो शुचि शाश्वत विनास ।”
 समुद्र.— “यह मनश्चेतना ज्यो सक्रिय
 भू के चरणो पर बिखर-बिखर
 शत स्नेहोच्छ्वसित तरंगो की
 बाहो मे लेती भू को भर ।
 नभ से बन पवन, पवन से जल,
 लालायित यह चेतना अमर
 सोई धरती से लिपट, जगाने
 उस युगो की जडता हर ।”¹

‘समुद्र’ विषयक पाचवी और छठी पक्ति मे कवि ने श्री अरविन्द द्वारा प्रतिपादित चेतन शक्ति के अवरोहण पर उसके क्रमागत निम्न अवतरण पर प्रकाश डालते हुए लिखा है कि वह चेतन शक्ति किस प्रकार आकाश से पवन और पवन से जल मे विवर्तित होकर पृथ्वी मे प्रसुप्त चेतन शक्ति को जगाने के लिये उसे अपने आलिगन पाश मे बाध लेती है ।

‘स्वर्णकिरण’ की ‘पूषण’ शीर्षक कविता मे कवि ने अरविन्द दर्शन के इस तथ्य को निरूपित करने की चेष्टा की है कि समग्र विश्व ब्रह्म के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । चूँकि मानव अज्ञानाधकार से परिवृत प्रसुप्त है, इसलिये उसे अपने स्वरूप का आभास नहीं होता । कवि ने लिखा है :—

“मेरा यह सन्देश, उठो हे, जागो, भूधर (भूचर)
 तुम हो मेरे अश, ज्योति सतान तुम अमर ।
 छोडो जडता, छिन्न करो अवभेदो का तम,
 तुम हो मुझमे एक, एक तुम भूतो से, सम ।”²

परम चेतन (ब्रह्म) और चेतन (जीव) मे श्री अरविन्द कोई भेद नहीं मानते, किन्तु जड़ता अथवा माया के कारण वह (जीव) ब्रह्म से भेद मान बैठा है ।

‘स्वर्णकिरण’ की ‘चन्द्रोदय’ शीर्षक रचना मे श्री अरविन्द द्वारा प्रतिपादित ‘अधि मानस’ (सुपर माइन्ड) स्थिति का और ‘द्वा सुपर्णा’ शीर्षक रचना मे कवि ने अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित अतिमानव के स्वरूप को स्थिर किया है जो उपनिषदो मे प्रतिष्ठित एकागी दर्शन के विरुद्ध पूर्ण सन्तुलन उपस्थित करता है । दोनो रचनाओ का एक-एक उदाहरण उपस्थित किया जा रहा है :—

१ स्वर्णकिरण, पृष्ठ ४५ (प्रथम संस्करण)

२ वही, पृ० ४७

चन्द्रोदय --

“वह सोने का चाद उठा ज्योतित अधिमानसा
मानस के अवगु ठन के भीतर पूषण सा !
दुग्ध-धार सी दिव्य चेतना बरसा झर-झर,
स्वप्न जडित करता वह भू को स्वर्जीवन भर। ”

द्रासुपर्णा --

“कही नहीं क्या पक्षी ? जो चखता जीवन फल,
विश्व वृक्ष पर नीड, देखता भी है निश्चल ।
परम अहम् औ, द्रष्टा भोक्ता जिसमे सग-सग
पखो मे बहिरतर के सब रजत स्वर्ण रग,
ऐसा पक्षी, जिसमे हो सपूर्ण सतुलन,
मानव बन सकता है, निर्मित कर तरु जीवन ।”

* * *

भीतर बाहर एक सत्य के रे सुपर्ण द्वय,
जीवित सफल उडान, पक्ष सतुलन जो, विजय ।”¹

श्री अरविन्द ने मानव को मनोमय कहा है । उसके मतानुसार वह अन्न-प्राण से उठ कर मन तक पहुँचता है । इस स्थिति मे वह सकल्प-विकल्प किया करता है । वह जिस प्रकार की कल्पना करता है वही बन जाता है । श्री पत ने इस विचार को अपनी 'छायापट' कविता मे इस प्रकार रखा है—

“कब यह उड जग मे छा जाता,
जीवन की रज लिपटा लाता,
औ, मेरे चेतना व्योम मे,
इन्द्र धनुष धन बन मुसकाता ?
नही जानता, कब, कैसे फिर,
वह प्रकाश किरणे बरसाता ।
बाहर-भीतर ऊपर नीचे,
मेरा मन जाता-आता है,
सर्व व्यक्ति बनता जाता है ।”²

किन्तु, अन्ततोगत्वा मन की यह भी स्थिति नहीं रहती । कवि ने श्री अरविन्द के अनुसार इसकी वृत्ति में परिवर्तन स्वीकार किया है । उसका स्तर-स्तर ऊर्ध्व-विकास होता रहता है । और इसीलिए कवि ने इस तन के मन अथवा भौतिक मन के अन्तर्गत सूक्ष्म-मन अथवा 'आत्मा के मन' को स्वीकार किया है—

“तन के मन मे कही अतरित
आत्मा का मन है चिर ज्योतित,

१ स्वर्णकिरण, पृ० ६४- (प्रथम संस्करण)

२ वही ,, ७२-७३

इन छाया दृश्यों को जो,
निज आभा से कर देता जीवित ।”^१
और इस मन मे अहर्निशि परिवर्तन होता जाता है -
“मन जलता है
मन मे तन मे रण चलता है,
चेतन अवचेतन नित नव
परिवर्तन मे ढलता है
मन जलता है ।”^२

मन के इस परिवर्तन की प्रेरणा अरविन्द-दर्शन से पाकर कवि ने इस ‘दहन मन’ के जो अनादि काल से, स्वर्ग, मुक्ति, पुत्र, कलत्र का कामी रहा है, आमूल परिवर्तन की इस प्रकार कामना की है:-

“सृजन करो नूतन मन !
खोल सके जो ग्रन्थि हृदय की,
उठा सके सशय-गुठन,
आक सके जो सूक्ष्म नयन से,
जीवन का सौन्दर्य गहन,
भेद सके जो दैन्य दुरित औ’
मृत्यु अविद्या के भीतर,
जहा प्रेम आशा शोभा,
अमरत्व प्रतिष्ठित है प्रतिक्षण ।”^३

‘स्वर्णकिरण’ की कौवे के प्रति’ रचना जहाँ पत जी की अमरिमेय कल्पना-शक्ति की परिचायिका है, वही उसमे कवि ने ‘स्थित-प्रज्ञ’ अथवा अरविन्द द्वारा प्रतिपादित ‘अतिमानव’ के स्वरूप की प्रतिष्ठा भी की है -

“ज्योति ह स औ’ तमस् काक इन दोनो से जो है पर
उसी सर्वगत पर जो केन्द्रित रहे मनुज का अन्तर,
हंस रहे जग मे, मयूर औ’ वायस रहे परस्पर।
सबके साथ अपाप बिद्ध, स्थितप्रज्ञ रहे जग मे नर ।”^४

जगत मे ज्योति-तमस अथवा पुण्य-पाप से जो पर तत्व है, उसमे यदि मानव मन अधिष्ठित रह सके तो वह ह स, मयूर और वायस (बहुरगी जगत मे) से आपूर्ण-माण जगत् मे बिना किसी भ्रान्ति के शान्ति पूर्वक रह सकता है। इसी अपापबिद्ध

१ स्वर्णकिरण, पृ० ७३ (प्रथम संस्करण)

२ वही

३ वही

४ वही

अवस्था को प्राप्त मानव को स्थितप्रज्ञ अथवा अतिमानव कहते है और बिना इस स्थिति की प्राप्ति के मानव का न तो कल्याण ही है और न वह अपनी इस ऊर्ध्वमुखी प्रगति को रोक ही सकता है । कवि बौद्धिकता के द्वारा प्रतिष्ठित भौतिकता के विकास से अत्यन्त दुखी है जो सृष्टि की अखडता को खण्डित कर रही है । वह देख रहा है कि किस प्रकार इस एकागी दृष्टि कोण वाले जीवन-दर्शन से प्रभावित होकर मानव जाति-पाति और ईर्ष्या-द्वेष के विग्रहो द्वारा अपने अन्तस्सगठन को छिन्न-भिन्न करके अपनी सुख-शान्ति के लिए अतिशय रूप से बाधक हो गया है । किन्तु उसने मानवता के इन विरोधी तत्वो के भीतर से नयी चेतना की लहर को भी देखा है, जो द्रुतगति से भागे बढ़ती हुई उस तमस को तिरोहित करने मे सलग्न हो गई है । कवि ने अपने एतद्विषयक विचार 'स्वर्णकिरण' की 'सक्रमण', 'युग प्रभात' और 'सविता' आदि शीर्षक रचनाओ मे प्रकट किये है । उदाहरण के लिए 'सक्रमण' और 'सविता' शीर्षक रचनाओ से कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा रही है -

“रह गया, इतिहास, विज्ञान

दर्शन सहस्र शास्त्र,

सभ्यता के ब्रह्मास्त्र ।

खो गई एकता ।

व्याप्त है अनेकता ।

* * *

खो गई मानवता,

खो गई बसुन्धरा ।

नही सत्य सहृदयता,

नही मही बसुन्धरा ।”¹

किन्तु, चेतना की किरण के द्वारा उन्हे मानो बुद्धि-अतिरेक-जन्य-विषमता से त्राण मिल गया है -

“अन्ध रूढि पर चलने वाले

आज पा गए है अभिनव पथ,

नव प्रकाश का सूर्य उन्हे,

मिल गया, दमकता सप्त अश्व रथ ।”²

‘स्वर्णकिरण’ की ‘श्री अरविन्द-दर्शन’ शीर्षक कविता मे कवि ने श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित दर्शन के मूल सिद्धान्त की व्याख्या की है । कवि उनकी विचारधारा से इतना प्रभावित है कि वह उन्हे राम-कृष्ण आदि अवतारो की पक्ति मे ही नही रखता, वरन् वह उन्हे युग के क्रमागत अवतारों की क्रमश. वर्द्धमान क्षमता और पूर्णता का

१ स्वर्ण किरण पृ० ८१ (प्रथम संस्करण)

२ वही

विश्लेषण करता हुआ श्री अरविन्द को अत्यन्त महान ठहराता है। उसकी इस स्वर्ग प्रणति से उसकी इन महापुरुष के साथ महान आस्था और भक्ति प्रकट होती है —

“जल जीवन मे मच्छ, कच्छ तुम कर्दम मे बन,
भू जडत्व मे झूकर, वनचर मे नृसिंह तन,
आदि मनुज वामन, शूरो मे राम परशु पण,
मर्यादामय राम, विश्वमय बने कृष्ण घन ।
आज लोक सघर्षो से जब मानव जर्जर,
अतिमानव बन तुम युगसभव हुए धरा पर,
अन्न प्राण मन के त्रिदलो का कर रूपान्तर,
वसुधा पर नव स्वर्ग सजोने आए सुन्दर ।”¹

श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित ‘अतिमानव’ का स्वरूप मन के ‘अन्नमय कोश’ ‘प्राणमय कोश’ और ‘मनोमयकोश’ के ऊपर रूपान्तरित होकर अधिष्ठित हो जाने में होता है। श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित ‘अतिमानव’ इहलोक (भौतिकता) और परलोक (आध्यात्मिकता) दोनों का ज्ञान रखता है तथा जागतिक सघर्षों में रहता हुआ भी वह उनमें व्याप्त नहीं होता। श्री पत ने श्री अरविन्द के इसी रूप को प्रणति दान दिया है।

‘स्वर्णकिरण’ में सगृहीत सबसे लम्बी और कदाचित्त सबसे सुन्दर रचनाए- ‘स्वर्णोदय’-और ‘अशोक वन’ है। ‘स्वर्णोदय’ को कवि ने एक उपशीर्षक भी दिया है- ‘जीवन-सौन्दर्य’। इन दोनों रचनाओं में कवि ने श्री अरविन्द-दर्शन को जिसे उसने ‘चेतनावाद’ की सज्ञा दी है, मूर्त करने की चेष्टा की है। किन्तु, दर्शन की नीरसता से ये रचनाए असुन्दर नहीं हो पाई, वरन् इनमें काव्य का समग्र सौन्दर्य भी अपनी समग्र गरिमा के साथ निखरा है।

‘स्वर्णोदय’ में कवि ने मानव के शैशव, कैशोर, यौवन और वृद्धत्व का काव्य-मय चित्रण उपस्थित किया है और मानव जीवन की इस व्याख्या के पश्चात् कवि ने नवसंस्कृति के जागरण का वर्णन किया है। इस वर्णन से श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित ‘अतिमानव’ की भी ध्वनि मिलती है। अतिमानव स्थिति प्राप्त मानव-संस्कृति को कवि ने ‘नव-संस्कृति’ और ‘नव-मानवता’ की सज्ञा दी है। शैशव, कैशोर, यौवन और वृद्धत्व क्रमशः मन के विवर्तन के अन्न, प्राण, मन और अतिमानस अथवा अधिमानस रूप हैं। भावी मानव-संस्कृति ‘अतिमानस’ की होगी। सृष्टि में निहित चेतना का ऊर्ध्वमुखी विकास इसी क्रम से हो रहा है। कवि ने शैशव के प्रतीक द्वारा अन्नमय कोश की अस्थिर मन-स्थिति का वर्णन किया है, कैशोर द्वारा प्राणमय कोश के मन के कुतूहल और साथ ही कुछ समझने की चेष्टा का वर्णन किया है, और यौवन के द्वारा मनोमय कोश की महत्वाकांक्षा और सौन्दर्यदृष्टि का वर्णन किया है। इस स्थिति में आदर्शों के प्रति निष्ठा और दृढ़ता भी मन में उत्पन्न होती है। वृद्धत्व के द्वारा अति-

मानस-स्थिति का वर्णन किया है, जहाँ पर मन स्थैर्य को प्राप्त करके संश्लेषण-विश्लेषण में प्रवृत्त होता है। इस अवस्था में जिस प्रकार की सस्कृति का विकास होगा उसमें न तो मात्र भौतिकता को ही प्रश्रय मिलेगा और न आध्यात्मिकता को ही प्राधान्य मिलेगा, वरन् अध्यात्म-भौतिकता को समान रूप से स्थान मिलेगा। भोग और निवृत्ति साथ-साथ रहेंगे। कवि ने लिखा है —

‘तुमसे रहित अचिर अपूर्ण जग तुमसे पूर्ण चिरतन,
तुम हो, भव है शून्य एक के गुण से गणित निरतर ।
तुमसे जो मन युक्त सकल जग जीवन हो आराधन,
प्रेम, तुम्हारे हित माया का पाश मुक्ति हो, प्रतिक्षण,
तुममें केन्द्रित लोक योजना बने स्वर्ग सी पावन ।
मानव के घटवासी, दो मानव को नवजीवन वर ।’^१

कवि ने आध्यात्मिकता के परिवेश में भौतिकता की स्वीकृति को ‘नव मानव जीवन’ अथवा नव मानव सस्कृति के रूप में स्वीकार किया है। वास्तव में आध्यात्मिकता और भौतिकता के समन्वय में ही जीवन और सस्कृति की समग्र परिभाषा निहित है।

‘अशोक वन’ शीर्षक रचना वास्तव में एक रूपक है। इस रचना में कवि ने रावण के ‘अशोक वन’ में वन्दिनी सीता का वर्णन किया है। इस रचना में कथा का बधान यद्यपि पौराणिक ही है, किन्तु कवि ने अपनी प्रतिभा से उसे प्रतीकत्व भी प्रदान कर दिया है। इसी कारण यह रचना श्री अरविन्द-दर्शन की प्रतिष्ठा में भी अप्रतिम है। प्रतीक की व्याख्या इस प्रकार की जा सकती है। सीता ब्रह्म की चेतना-शक्ति है जो राम (ब्रह्म) से परिणीत है। रावण भौतिक सभ्यता का प्रतीक है जो सीता (नव चेतना) को बन्दी बनाए हुए है, क्योंकि वह राम के अवतार अथवा आध्यात्मिकता के विकास को अभिशाप समझता है। किन्तु, राम अथवा ब्रह्म की शक्ति अवतरित होकर जड़-सभ्यता रूपी रावण के हाथों में छटपटाती हुई सीता रूपी अपनी चेतना शक्ति को मुक्ति प्रदान करती है। इस कविता की संक्षेप में यही पीठिका है। कवि ने इसी चेतना के विकास द्वारा नव सस्कृति की कामना की है और भविष्य की उस सस्कृति के अग्रदूत के रूप में राम, गाँधी, श्री अरविन्द और जवाहरलाल का स्वीकार किया है। साथ ही इस रचना में श्री अरविन्द-दर्शन के समग्र मूलाधार तत्व भी प्रतिष्ठित हुए हैं, जिनका विस्तार से निर्देशन यथास्थान कर दिया गया है।

स्वर्णधूलि (१९४७)

पन्त जी की ‘स्वर्णधूलि’ में सगृहीत रचनाओं का मूल स्वर सामाजिक है। किन्तु, वह सामाजिक व्यवस्था, भौतिकता तथा आध्यात्मिकता के समन्वय से ही सभव

है। इसलिए कवि की इन रचनाओं को भी अरविन्द-दर्शन के सदर्थ में ही लेना समीचीन होगा। 'स्वर्णधूलि' की प्रथम रचना में ही उनका आध्यात्मिक दृष्टिकोण स्पष्ट है —

“मुझे असत् से ले जाओ तुम सत्य ओर,
मुझे तम से उठा, दिखाओ ज्योति छोड़,
मुझे मृत्यु से बचा, बनाओ अमृत भोर।
बार-बार अन्तर में आकर हे चिर परिचित,
दक्षिण मुख से, रुद्र करो मेरी रक्षा नित।”

किन्तु कवि की प्रभु के प्रति प्रार्थना में निहित व्यक्तिगत चेतना आगे चलकर विश्व-कामना में परिणत हो गयी है —

“छोड़ नहीं सकते रे यदि जन
जाति वर्ग, नभ, धर्म के लिए रक्त बहाना,
बर्बरता को सस्कृति का बाना पहनाना,
तो अच्छा है अगर छोड़ दे।
हम हिन्दू-मुस्लिम औ, ईसाई कहलाना।
मानव होकर रहे धरा पर,
जाति वर्ण धर्मों से ऊपर,
व्यापक मनुष्यत्व में बंध कर।”¹

वास्तव में पन्त जी का मत है कि अब नव मानव-सस्कृति का विकास जाति वर्ण, धर्म निरपेक्ष केवल मानवता के आधार पर ही हो सकता है; क्योंकि ये तत्व तो अब मानव सस्कृति के बाधक हो गए हैं। श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित मानवता के सिद्धांत की ओर जो अध्यात्म-भौतिकता समन्वित है, श्री पन्त का सकेत है। उनकी अभीष्ट सस्कृति का निर्माण चेतन के आधार पर ही संभव है, इसलिए वे उसका उल्लेख सभी स्थलों में पूर्ण आकर्षण के साथ करते हैं —

“बरसो हे घन,
आशा का प्लावन बन बरसो,
नव सौन्दर्य प्रेम बन सरसो,
प्राणों में प्रतीति बन हरसो,
अमर चेतना बन नूतन,
बरसो हे घन।”¹

१ स्वर्णधूलि, पृ० ११५ (द्वितीय संस्करण, १९५६)

१ वही पृष्ठ ६९,

यद्यपि 'स्वर्णधूलि' की अनेक रचनाओं में कवि की वृत्ति अन्तर्मुखी रही है, फिर भी उन सभी को 'अरविन्द-दर्शन' के परिवेश में नहीं लिया जा सकता। 'स्वर्णधूलि' में सग्रहीत 'सामन्जस्य', 'आजाद', 'लोकसत्य', 'स्वप्न निर्बल', 'मृत्यु जय' 'आशका', 'चौथी भूख', 'पैगम्बर', 'छाया' 'अन्तर्विकास' और 'मुक्ति बधन' शीर्षक रचनाओं का स्वर सिद्धान्तवादी है, किन्तु इनमें से बहुत कम पर श्री अरविन्द-दर्शन का प्रभाव परिलक्षित होता है।

'सामजस्य' शीर्षक रचना में कवि ने भाव-सत्य और वस्तु-सत्य के समन्वय में पूर्ण मानवता को देखा है। इनमें से किसी एक के अभाव में जीवन का सतुलन बिगड़ जायगा। कवि को यह प्रेरणा श्री अरविन्द के 'अन्तर्विह्य' अथवा भौतिक आध्यात्मिक सगठन के सिद्धान्त से मिली है। यह सगठन आत्मैक्य सिद्धान्त के अनु-सार ही हो सकता है। कवि ने बड़े सुन्दर ढंग से इनके समन्वय की चर्चा की है :-

“पख खोले सपने उड़ जाते,
सत्य न बढ पाता गिन-गिन पग,
सामजस्य न यदि दोनो में
रखती मै, क्या चल सकता जग ?”¹

इन पक्तियों से पूर्ण स्पष्ट है कि भाव-जगत और वस्तु-जगत का सतुलन आत्मा की मान्यता द्वारा ही हो सकता है।

'स्वर्णधूलि' की 'लोक सत्य' शीर्षक रचना में कवि ने आत्मा के अधिष्ठान पर अन्न (भूतवाद) और प्राण को प्रतिष्ठित करके समग्र मानवता की कामना इस प्रकार की है :-

“वही सत्य कर सकता मानव जीवन का परिचालन
भूतवाद हो जिसका रज तन, प्राणिवाद जिसका मन,
औ, अध्यात्मवाद हो जिसका हृदय गभीर चिरतन
जिसमें मूल सृजन विकास के, विश्व प्रगति के गोपन।”²

'स्वप्न निर्बल' शीर्षक रचना में कवि ने ब्रह्मा की चेतना-शक्ति के अवरोहण की चर्चा की है। वह चेतना-शक्ति किस प्रकार जगत में परिवर्तन विवर्तन कर सतत प्रवाहित रहती है, कवि की इन पक्तियों में देखिए -

“यह जीवनी शक्ति का सागर
उद्वेलित जो प्रति क्षण,
जिसका युगचेतना सदा से
करती आई मथन।

१ स्वर्णधूलि पृ० १०४

२ वही, पृ० १०२

“कर शभु चाप का भजन,
 किया राम ने मुक्त
 जीर्ण आदर्शों से जग जीवन ।
 बन कर युगचेतना राम फिर
 नवयुग परिवर्तन मे
 मध्ययुगो की नैतिक असि,
 खडित करती जन मन मे ।”¹

इन पक्तियों के माध्यम से कवि ने यह दर्शाया है कि सृष्टि के प्रारम्भ से जगत् मे व्यवस्था लाने के लिए चेतना द्वारा सतत परिवर्तन होते रहे है। वह चेतना शक्ति कभी राम के रूप मे आई है तो कभी कृष्ण, बुद्ध और गाँधी के रूप मे।

‘मृत्यु जय’ शीर्षक कविता मे कवि ने ‘ईश्वर’ के मरने की बात कही है। ईश्वर अथवा आदर्श (सत्य) भी देश-काल-सापेक्ष होकर चलता है। कवि ने इसी-लिए समय-समय पर परिवर्तित होने वाली आदर्श की धारा की बात की है। उदा-हरणार्थ एक वातावरण मे राम द्वारा प्रतिष्ठित आदर्श चरम थे तो समाज की दूसरी अवस्था मे कृष्ण, बुद्ध और गाँधी द्वारा प्रतिष्ठित आदर्श सर्व श्रेयस्कर थे। कवि ने इसीलिए इस रचना मे सत्य की चेतना धारा के मरने की बात की है। वास्तव मे वह मरती नहीं है, क्योंकि वह अजर-अमर है। वह तो केवल समयानुकूल नूतन रूप धारण करती है —

“परम दृष्टि से, परम रूप मे यह है ईश्वर,
 अजर अमर औ, अनेक, सर्वगत अक्षर,
 व्यक्ति विश्व जड स्थूल सूक्ष्मतर ।”

* * *

“मरने दो तब ईश्वर को मरने दो हे,
 वह जी उट्टेगा, ईश्वर को मरने दो ।
 वह फिर-फिर मरता, जी उठता,
 ईश्वर को चिर मुक्त सृजन करने दो ।”²

‘स्वर्णधूलि’ मे सगृहीत ‘चौथी भूख’ शीर्षक रचना मे कवि ने अरविन्द-दर्शन का आदर्श समाज-व्यवस्था के साथ अद्भुत सगुफन उपस्थित किया है। उन्होने इस कविता मे कहा है कि मानव-मन की एक तो तन की भूख है जिसमे भोग वृत्ति प्रधान रहती है, दूसरी भूख है मन की, जिसमे मानव-मन आत्मगौरव और कीर्ति चाहता है और तीसरी भूख है आत्मा की जिसमे मन को लय करके वह पूर्ण सन्तुष्टि और शान्ति का अनुभव करता है। किन्तु, मानव के लिए कदाचित् इनमे से कोई भी

१ स्वर्णधूलि, पृ० ९९

२ वही, पृ० ६०

अधिक हित कर नहीं है, क्योंकि ये सभी एकागी है। मन की उस चौथी भूख का कवि ने इस प्रकार वर्णन किया है, जो किसी प्रकार एका गी नहीं है :—

“किन्तु ऊपर हो कि भीतर,
मनोगोचर या अगोचर,
क्या नहीं कोई कही ऐसा अमृत घन
जो धरा पर बरस भर दे भव्य जीवन ?
जाति वर्गों से निखर जन,
अमर प्रीति प्रतीति मे बध
पुण्य जीवन करें यापन,
जन धरा हो ज्योति पावन ।”^१

उस ‘अमृत घन’ के संकेत द्वारा कवि ने श्री अरविन्द-द्वारा प्रतिष्ठित भौतिकता और आध्यात्मिकता के समन्वय की अभिलाषा प्रकट की है।

‘छाया’ शीर्षक रचना मे कवि ने जगत को छाया-आभा के प्रतीक द्वारा दुख-सुख का समुच्चय माना है। अन्तु, पूर्ण मानव वह है जो सुख-दुख को समान रूप से अपना कर दोनो से परे होकर ‘अतिमानव’ हो जाता है, क्योंकि ये दोनो ब्रह्म के ही रूप है और अविच्छन्न है —

“यह छायाभा है अविच्छन्न,
यह आँख मिचौनी चिर सुन्दर,
सुख दुख के सुरधनु रगो की,
यह स्वप्न सृष्टि अज्ञेय, अमर ।”^२

‘स्वर्णधूलि’ मे कवि ने इसी प्रकार यत्र-तत्र अरविन्द-दर्शन को अभिव्यक्ति दी है। इस सग्रह मे ‘स्वर्णधूलि’ के समान अरविन्द-दर्शन को स्थान नहीं मिला, फिर भी इसमे सगृहीत रचनाओ मे भी कवि की अन्तर्मुखी चिन्तन-शील वृत्ति स्पष्ट है। सामाजिक व्यवस्था में वह अरविन्द के विचारो को ही प्राथमिकता प्रदान करता है।

(ख) उत्तरा और युगान्तर (१९४६-४८)

‘उत्तरा’ का प्रकाशन सन् १९४६ मे और ‘युगान्तर’ का प्रकाशन सन् १९४८ मे हुआ था, किन्तु दोनो की विचार-सरणि मे इतना अधिक साम्य है कि उनका विवेचन एक साथ करने मे किसी प्रकार की आपत्ति नहीं हो सकती।

कवि ने इस सग्रह को ‘उत्तरा’ शीर्षक से इसलिए अभिहित किया है; क्योंकि इसमे उसकी उत्तरकालीन रचनाएँ सगृहीत है। ‘स्वर्णकिरण’ से उद्भूत विचारधारा

१ स्वर्णधूलि, पृ० ७३ (द्वितीय संस्करण)

२ वही, पृ० ६७

जो 'स्वर्णधूलि' और 'युगान्तर' में पुष्पित होती रही है, 'उत्तरा' तक आकर पूर्ण पुष्प होगई है।

कवि ने 'उत्तरा' की भूमिका में उसकी रचनाओं के विषय में स्वीकार किया है कि इसमें कुछ रचनाएँ तो प्रतीकात्मक हैं, कुछ प्रकृति, चित्रण सम्बन्धी, कुछ युग-जीवन सम्बन्धी और कुछ विप्रलभ श्रृंगार सम्बन्धी। कुछ गीत ऐसे भी हैं जो प्रार्थना-परक हैं।^१ 'स्वर्णकिरण' से लेकर 'उत्तरा' तक की रचनाओं में विशेष रूप से कवि का दृष्टिकोण वाह्य के साथ आभ्यन्तर क्रान्ति का पक्षपाती रहा है। वह 'उत्तरा' की भूमिका में स्वयं इस विषय में स्वीकार करता है—

'मैं बाहर के साथ भीतर (हृदय) की क्रान्ति का भी पक्षपाती हूँ जैसा कि मैं इधर सकेत कर चुका हूँ'। आज हम बाल्मीकि तथा व्यास की तरह एक ऐसे युग-शिखर पर खड़े हैं, जिसके निचले स्तरों में धरती के उद्वेलित मन का गर्जन टकरा रहा है और ऊपर स्वर्ग का प्रकाश, अमरो का सगीत तथा भावी का सौन्दर्य बरस रहा है। ऐसे विश्व-सघर्ष के युग में सांस्कृतिक सन्तुलन स्थापित करने के प्रयत्न को मैं जाग्रत चैतन्य मानव का कर्तव्य समझता हूँ। अतएव मेरी इन रचनाओं में पाठकों को घरा-शिखर के इसी सगीत की अथवा नवीन चेतना के आविर्भाव-सम्बन्धी अनुभव की क्षीण प्रतिध्वनियाँ मिलेंगी।'^२ कवि का 'स्वर्णकिरण', 'स्वर्णधूलि' और 'उत्तरा' की रचनाओं के सम्बन्ध में उपर्युक्त वक्तव्य यह सिद्ध करता है कि वह इन रचनाओं में अतिशय रूप से अरविन्द दर्शन के इस सिद्धान्त से प्रभावित रहा है जिसमें उन्होंने यह स्वीकार किया है कि अन्तर्वाह्य सभी उस ब्रह्म का विकास है। स्थूल जगत की समस्याओं में परिवर्तन-विवर्तन के साथ आन्तर जगत् अर्थात् हृदय की क्रान्ति भी परमावश्यक है, क्योंकि एक के बिना दूसरा एकागी है और कुछ अशो तक अनिवार्य भी। इस दृष्टिकोण से 'उत्तरा' की रचनाओं की सफलता-विफलता पर प्रकाश डाला जा रहा है। इस विवेचन का वृत्त मात्र अरविन्द दर्शन से प्रभावित रचनाओं तक ही सीमित रहेगा।

विवेचन की दृष्टि से 'स्वर्णकिरण' की रचनाओं में कवि सिद्धान्तवादी विशेष रहा है, किन्तु, 'उत्तरा' की अधिकांश रचनाओं का स्वर भाववादी है। इन रचनाओं में कवि ने अपनी अनुभूति और प्रेरणाओं को भावजगत् में उतार कर लोक से यह काक्षा की है कि वह अपने अन्तर्जगत की ओर ध्यान दे। उस राशि-राशि सौन्दर्य की ओर ध्यान दे जो नूतन दृष्टि के वातायनों से विश्व में बिखरा पड़ रहा है। 'उत्तरा' की रचनाओं के उद्देश्य के विषय में सक्षेप में यही कहा जा सकता है।

'उत्तरा' की रचनाओं में कवि ने श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित अन्तश्चेतना का व्यापक प्रयोग किया है। अन्तश्चेतना के ही आधार पर भौतिक और आध्यात्मिक

१ उत्तरा की भूमिका : पृ० २८ (द्वितीय संस्करण)

२ वही, पृ० २६

जीवन के समग्र अवहृद्ध कपाट खुलते हैं। यह अन्तश्चेतना ब्रह्म की वह शक्ति है जो जीव और जगत् को ब्रह्म से सूत्र-बद्ध किए हुए है। जब जिस मात्रा में इसकी अनुभूति का अभाव हो जाता है जीवन उसी अश में विश्रुखलित हो जाता है। इस चेतना अथवा अन्तश्चेतना को अनेक प्रकार से रूपायित करने की कवि ने चेष्टा की है। 'उत्तरा' की 'उत्तरा' शीर्षक कविता की निम्न पक्तियों में कवि ने चेतना के उस ऊर्ध्व-स्तर का वर्णन किया है, जिस पर स्थित कवि का मन जगत् को निम्न प्रकार से देखता है :—

“बदल रहा स्थूल धरातल,
परिणत होता सूक्ष्म मनस्तल
विस्तृत होता बहिर्जगत अब
विकसित अन्तर्जीवन अभिमत”¹

चेतना के ऊर्ध्व स्तर से कवि ने उपर्युक्त पक्तियों में 'अन्तर्जीवन' के अभिमत-विकास को देखा है। अन्तर्जीवन के उस अभीष्ट विकास में जड़-चेतन आस्तिकता-नास्तिकता, बाह्य और आभ्यन्तर का समन्वय हो जायगा। आज बुद्धि और तर्क के अनुसार इनकी एकांगी स्वीकृति से मानवता का अधूरा ही विकास हो सका है। द्रष्टा कवि ने इसीलिए मानवता के रथ को एक नूतन दृष्टि से देखा है .—

“जड़ चेतन के चक्र निरतर
धूम रहे चिर प्रलय सृजन कर,
जय ध्वनि हा हा रव में बढता
युग पथ पर मानवता का रथ ।”

* * *

“कहाँ बढाते भीत जन चरण ?
हुआ समापन बाहर का रण”²
स्वर्ग चेतना के शोणित से
लथ पथ आज भर्त्य मू का मन
मरते जड़, जग नव चेतन में ।”³

कवि ने ऊपर उद्धृत निम्न पक्तियों में श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित उस सिद्धान्त को स्वीकार किया है जिसमें उन्होंने बाह्य से आन्तर जगत अथवा अन्नमय-प्राणमय-मनोमय कोश से ऊपर उठ कर अविमानस अथवा अतिमानस की स्थिति का वर्णन किया है। इन पक्तियों में कवि ने मानव-जीवन की उसी स्थिति की ओर सकेत किया है।

१ उत्तरा, पृ० १ (द्वितीय संस्करण)

२ वही,

३ वही, पृ० २६

ऊर्ध्व-स्तरो से चेतना के निम्न-स्तरों पर अवरोहण करने से जो परिवर्तन निम्न-स्तरो में होते हैं, उनका वर्णन कवि ने 'उत्तरा' की अनेक रचनाओं में किया है। एतद्विषयक कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा रही हैं :—

- (१) "नाचेगा जब शोणित चेतन,
बदलेगा तब युग निरुद्ध मन,
कट मर जाए गे युग दानव,
सुर नर होंगे भाई ।
- (२) जलता मन मेघो का सा घर
स्वप्नो की ज्वाला लिपटा कर,
दूर क्षितिज के पार दीखती
रेख क्षितिज की नूतन ।"^१

इनके अतिरिक्त 'उत्तरा' में अन्य अनेक रचनाएँ हैं, जिनमें कवि ने 'चेतना' के अवरोहण को चित्रित किया है। 'चेतना' को कवि ने अनेक प्रतीक-विग्रहों के रूप में देखा है। उपर्युक्त पक्तियों में उसे 'शोणित-चेतन' और 'स्वप्नो' की ज्वाला के प्रतीको के रूप में स्वीकार किया है। अन्य स्थलों में उसे 'ज्वाल गर्म शोणित', 'ज्योति', 'विद्युत-ज्वाला' शोभा की लपट' के प्रतीक के रूप में स्वीकार किया है। 'मेघ' अथवा 'घन' के प्रतीक को जगत और चेतना के निम्न स्तरों के लिए प्रयुक्त किया है और इसके द्वारा यह दर्शाया है कि अन्तर्वाह्य के समन्वय द्वारा ही जगत् और जीवन में पूर्ण शान्ति संभव है। यही जीवन की पूर्ण उपलब्धि है।

ऊर्ध्व चेतना के अवतरित होने पर मानस पर जो प्रभाव होता है, उसका भी विस्तृत वर्णन 'उत्तरा' की रचनाओं में प्राप्त होता है। इस स्थिति में मानव-मन तटस्थ होकर मन में होने वाले परिवर्तनों को देखता है.—

"उमड रही लहरे पर लहरें
धिरते घन पर फिर घन
रजत स्वर्ण बालुका पुलिन से
टूट रहे मन के प्रण
टकराते शत स्वप्न निरतर
रहस ध्वनित कर आकुल अन्तर
संशय भय के कूलो पर भर,
नव प्रतीति का प्लावन ।"^२

१ उत्तरा पृ० ५ (द्वितीय संस्करण)

२ वही पृ० २५

आवरण-विक्षेप के कारण जो दैवी वृत्तियाँ आसुरी वृत्तियो मे परिवर्तित हो गई है, वे फिर अपने स्वरूप को पाने लगती है इसका वर्णन कवि ने निम्न पक्तियो मे किया है —

“आज आ रही लहर पर लहर
डूब रहे युग के अन्तर,
यह अन्तर्मन का आन्दोलन
असुर जूझते, जीतते अमर,
धरा चेतना के प्रांगण मे ।”¹

‘उत्तरा’ की ‘गीत विहग’ शीर्षक रचना मे कवि ने श्री अरविन्द की मानवता की उस मान्यता की ओर सकेत किया है जो चेतना के विकसित होने पर संभव होगी ।

श्री अरविन्द का मत है कि मानवता का विकास अन्न से प्राण, प्राण से मन तक हो चुका है । अब उसका अग्रिम कदम अतिमानस की स्थिति की ओर है, जिस स्थिति पर पहुँच कर मानवता मे प्रेम आदि गुण आ जाए गे वह भौतिकता और आध्यात्मिकता का अद्भुत समन्वय होगी.—

मै स्वर्दूतो को बाध मनोभावो मे
जग जीवन का नित अग बनगता,
मै मानव प्रेमी, नव भू स्वर्ग बसा कर,
जन धरणी पर देवो का विभव लुटाता ।

* * *

मैं जन्म मरण के द्वारों से बाहर कर
मानव को उसका अमरासन दे जाता,
मैं दिव्य चेतना का सदेश सुनाता,
स्वाधीन भूमि का नव्य जागरण गाता ।”²

कवि ने उत्तरा की ‘परिणति’ शीर्षक रचना मे व्यक्ति-चेतना और महाचेतना अथवा जीव-चेतना और ब्रह्म चेतना—जो तत्त्वतः एक ही है, किन्तु मत-विक्षेप के आवरण के कारण दो दृष्टिगोचर होती है—की एकाकारिता की स्थिति चित्रित की है —

“धरती की वेदना
कामनाओ की छाया,
स्वर्ग चेतना
मृत्यु भीत स्वप्नो की माया,

१ उत्तरा पृ० २७ (द्वितीय संस्करण)

२ वही पृ० १३

दोनो तुम मे पूर्ण हुए अब,
जन मन काया !
बाहर भीतर ऊपर नीचे
पात्र तुम्ही अभिनय मे ।”¹

‘रूपान्तर’ शीर्षक रचना मे कवि ने चेतना के द्वारा रूपान्तरित जग की उस ज्ञाकी को प्रस्तुत किया है, जो कि भविष्य मे प्रतिष्ठित होगा:—

“आज शिखर सब उच्च उच्च तर,
ज्योति द्रवित ढह रहे धरा पर,
रक्तोज्ज्वल चेतना ज्वार मे
नव स्वप्नस्थ दिशा क्षण ।
उतर तुम्हारी आभा चेतन
नव-मानव मन करती धारण,
भावी की स्वर्णिम छायाए ,
भू पर करती विचरण !
नव प्रकाश रेखाओ से भर
मन स्वर्ग नव उठा अब निखर,
अन्तर्वैभव से तुम निर्मित
करते नव मानव पन ।”

इस प्रकार कवि ने ‘उत्तरा’ की रचनाओं मे श्री अरविन्द दर्शन के मूलभूत सिद्धान्तों की मनोहर तथा विशद व्याख्या की है ।

‘युगान्तर’ की रचनाए आदर्शवादी होने के कारण अन्तर्मुखी हो गई है । कवि के मन के अन्तर्मुखी क्षितिजों का उद्घाटन इसकी रचनाओं से विशेष रूप से स्पष्ट हुआ है । कवि ने रवीन्द्र, अर्धनीन्द्रनाथ, मर्यादा पुरुषोत्तम तथा अरविन्द की इसमे प्रशस्ति की है । अरविन्द के ऊपर लिखी गई रचना से प्रतीत होता है कि वे अरविन्द के सिद्धान्तों से अतिशय रूप से प्रभावित हुए हैं.—

“हे अतिचेतन, नव मानस वसनो मे हो नव भूषित,
नव आदर्श बनो तुम, जिसमे नव जीवन को विबित ।
जीवन मन से ऊपर, तुम नव जीवन मे नव मन मे
मानवता को बांधो अभिनव मुक्ति बधन मे ।”

इसके अतिरिक्त ‘अवतरण’ शीर्षक रचना मे भी श्री अरविन्द के प्रति जो प्रणति स्वीकार की है, उससे भी उनकी अतुल निष्ठा प्रकट होती है । ‘स्वप्न-पूजन’, ‘जिज्ञासा’,

१ उत्तरा पृ० १२८ (द्वितीय संस्करण)

२ वही पृ० ४९

‘प्रकाश-क्षण’, ‘करण धारा’, ‘शोभा जागरण’, ‘मानसी’ आदि रचनाओ मे ‘चेतना’ के असीम तथा अमोघ प्रभाव का वर्णन हुआ है और ‘वह मानव क्या?’ ‘शीर्षक युगान्तर की रचना मे आदर्श मानव का चित्रण हुआ है, जो श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित भावी मानव से साम्य रखता हुआ प्रतीत होता है।

काव्य-रूपक

पन्त जी ने काव्य-रूपको की सृष्टि ‘रेडियो’ को दृष्टि-पथ मे रखते हुए की है। इन्हे ‘ध्वनि-रूपक’ कहना चाहिए। क्योंकि ध्वनि-विस्तारण मे ही इनकी नाट्य कला निर्भर है। श्री पन्त के इन रूपको की समीक्षा यहा पर नाट्य कला के सिद्धांतो की दृष्टि से अभीष्ट नहीं है, इस स्थल पर तो यही अभिप्रेत है कि उनके इन रूपको पर श्री अरविन्द के विचारो का किस सीमा तक प्रभाव पडा है। उनके ‘रजत शिखर’ शीर्षक रूपक-संग्रह मे विभिन्न समयो मे लिखे गये ६ रूपक संग्रहीत है, जिनका प्रकाशन पुस्तक के रूप मे सन् १९५१ मे हुआ था। इन रूपको के नाम इस प्रकार है—

- १-रजत शिखर,
- २-फूलो का देश,
- ३-उत्तरशती,
- ४-शुभ्र पुरुष,
- ५-विद्युतवसना
- ६-शरद-चेतन।

पन्त जी के उपर्युक्त संग्रह रूपक प्रतीकात्मक है। स्पष्ट है कि जो लोग प्रतीक-पद्धति को नहीं समझते और काव्य को अभिधा द्वारा ही समझते है, उनके लिए इन रूपको की कविता दुरूह प्रतीत होगी।

रजत-शिखर

‘रजत शिखर’ मे कवि ने यह दर्शाने का प्रयत्न किया है कि दार्शनिक तथा साधना पर अधूरे ज्ञान का प्रचार स्वय को तो भ्रान्ति मे डालता ही है, समाज का भी बडा अहित करता है। इस नाटक का एक पात्र जो मनोवैज्ञानिक है अपने विश्लेषण के अनुसार आध्यात्मिक अनुभूतियो को अतृप्त कामनाओ की पूर्ति के रूप मे स्वीकार करता है। किन्तु अन्त मे नाटक के एक पात्र, जो अरविन्दवादी है, के अकाट्य तर्को के प्रभाव से उसका अनुयायी हो जाता है। श्री अरविन्द के विचारो को बहन करते हुए इस रूपक के दो उदाहरण नीचे उद्धृत किए जा रहे है, जिनमे कवि ने आज के युग मे नैतिक मूल्यो के ‘प्रकाश’ का अभाव देखा है और अन्त मे कामना की है कि निष्काम कर्म को ही धर्म बनाना चाहिए; क्योंकि उसी से सुख-समृद्धि प्राप्त हो सकते है.—

‘बहुत सुन चुका अध. प्राण सदेश तुम्हारा,
निश्चय ही अब नाटक द्वार है खुलने वाला
निश्चेतन के अन्धकार मे युग का ए मन
भटक रहा है, नैतिक मूल्यों का प्रकाश खो ।
अध पतन मे मुक्ति नहीं है ! ऊर्ध्व गमन ही
मुक्ति द्वार है ! मोह मुक्त हो गया आज मन !’

और इसीलिए कवि बड़े प्रकर्ष के साथ यह कहता है कि ‘निष्काम’ कर्म से ही मन शान्ति उपलब्ध हो सकती है । आत्मा के प्रति अमर अनुराग ही स्वर्ग और पृथ्वी के जीवन को पूर्णता प्रदान कर सकता है:—

‘आओ हम अतः प्रतीक को धर्म बनाए
आओ, हम निष्काम कर्म को धर्म बनाये ,
हम आत्मा की अमर प्रीति के धरा स्वर्ग मे
सब मिलकर जीवन स्वप्नों का नीड सजाये
आओ, हम सब मानव का घर द्वार बसाए ।’

फूलों का देश

‘फूलों के देश’ के विषय मे कवि बच्चन जी ने लिखा है—‘फूलों का देश’ सांस्कृतिक क्षेत्र का प्रतीक है । इस रूपक मे कवि ने यह दिखलाने का प्रयत्न किया है कि संसार मे फैले विभिन्न वादो मे समन्वय अध्यात्मवाद, भौतिकवाद, आदर्शवाद, वस्तुवाद मे कराने का काम केवल कलाकार या कवि का है ।’ इससे सिद्ध होता है कि कवि ने श्री अरविन्द के समन्वयवादी दृष्टिकोण की ही इस रूपक मे प्रतिष्ठा की है । इस नाटक का एक पात्र ‘कवि’ है, जो पत जी का ही प्रतिरूप, प्रतीत होता है । वाह्य-जीवन को अतिशय रूप मे ग्रहण करने के कारण आज का जीवन प्रभूत रूप से असन्तुलित हो गया है । श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित आत्मा के अधिष्ठान को बिना स्वीकार किये यह असन्तुलन बराबर बढ़ता जायगा; क्योंकि सच्चा ससार तो ‘भीतर’ ही है .—

‘भीतर भी है सूक्ष्म परिस्थितियाँ जीवन की,
भीतर ही रे मानव, भीतर ही सच्चा जग ।’

‘रजत-शिखर’ के अन्तर्गत कवि ने मानव की आधुनिक प्रगति को सयमित करने के लिये ऊर्ध्व आरोहण और समतल आरोहण की महती आवश्यकता बतलाई है । इस रूपक मे समतल सचरण का प्रतिनिधि सुख-व्रत है जो मनोविश्लेषक है । युवक साधक ही युग का प्रतिनिधि कवि है जो निम्न सचरण-मार्ग को अवरुद्ध करके शेष दो मे समन्वय करता है ।

श्री अरविन्द ऊर्ध्व-चेतना के अवरोहण और निम्न-चेतना के आरोहण के समर्थक है। आज का मनोविज्ञान निम्न चेतना को निर्बन्ध करने का पक्षधर है। कवि ने सुखव्रत के मुख से कहलवाया है, 'हमें मुक्त करती है पहिले काम-चेतना।' किन्तु, इससे तो जीवन में विश्रु खलता ही आएगी। इसीलिये 'पत' जी श्री अरविन्द के अनुसार, देवत्व को उभारने और पशुत्व को निम्न स्तरों से मुक्त करने के पक्षपाती हैं, क्योंकि वासनाओं का दमन नहीं, समय ही श्रेयस्कर होता है --

“... निचले मन के
आवेगो को हमें सगठित करना होगा
ऊर्ध्वज्योति में। समय ही वास्तविक मुक्ति है।”

उत्तर शती

“उत्तर-शती” काव्य-रूपक में पत' जी ने यह भविष्यवाणी की है कि बीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में नूतन युग का प्रारम्भ होगा। अस्तु, उस युग के प्रारम्भ होने से पूर्व जो सघर्ष दृष्टिगोचर होता है, वह उसी की तैयारी के लिए है:—

“टकराती है नव्य-चेतना की हिल्लोलें
युग मन की निश्चेष्ट बधिर पाषाण शिला पर
हाहाकारों से, जयघोषों से समुच्छ्वसित,
विश्व क्रान्ति की ओर आरोहण करती है।”

शुभ्र-पुरुष

“शुभ्र-पुरुष” रूपक में महात्मा गांधी की प्रशस्ति की गई है। इसमें इसके अतिरिक्त कि सद्वृत्तियों का उदात्तीकरण हो और कोई भी प्रभाव श्री अरविन्द की विचार धारा का नहीं प्रतीत होना।

विद्युत-वसना

“विद्युत वसना” रूपक स्वाधीनता के विषय में लिखा गया है। ‘विद्युत’ की सज्ञा कवि ने स्वतन्त्रता-चेतना से दी है। किन्तु, इस स्वतन्त्रता-चेतना को कवि ने अरविन्द-दर्शन की ऊर्ध्व-चेतना के साथ संयुक्त कर दिया है।

“दुर्निवार कामन! कौन सी महाशक्ति यह
जन समुद्र को है ढकेलती युग तोरण से
नव प्रभात के सद्य प्रज्वलित नव प्रदेश में
जीवन का सौन्दर्य धरा का स्वर्णिम वैभव
जहाँ हँस रहा दिग्, दिगन्त में जन-जन के हित।”

कवि ने वैदिक ऋषियों के समान रूपकों की रचनाओं को मंत्रपूत करना चाहा है। इससे कवि को अरविन्द विषयक यह मान्यता स्वीकृत प्रतीत होती है कि ‘मंत्र’ ही सर्वश्रेष्ठ कविता है।

शरद-चेतना

“शरद-चेतना” रूपक में कवि ने ऊर्ध्व-चेतना के अवरोहण को दर्शाया है। हमारे दर्शनों ने ब्रह्म की दो चेतनाएँ स्वीकार की हैं। प्रथम को उन्होंने ‘माजारी न्याय’ के अन्तर्गत अभिव्यक्ति दी है। और दूसरे को ‘मर्कट न्याय’ के अन्तर्गत। वास्तव में जीव का प्रयास प्राकृतिक रूप से ब्रह्म से मिलने अथवा ऊर्ध्व-चेतना से मिलने का है। जीव उस ब्राह्मी स्थिति को पाने के लिए सतत उछल-कूद कर रहा है। किन्तु ऐसा नहीं है कि ब्रह्म की चेतना निष्क्रिय रहती हो। वह भी उसके ऊपर पूर्ण ललक के साथ अनुग्रह करके उससे मिलने के लिए नीचे आती है। इस प्रकार ब्रह्म के साथ जीव मिल जाता है, ऊर्ध्व चेतना से निम्न-चेतना मिल जाती है। इसी को श्री अरविन्द ने डबल लेडर की सजा दी है। कवि ने ‘चाँदनी’ के रूपक के माध्यम से इसका बड़ा सटीक वर्णन किया है:—

“भौतिकज्योति नहीं है केवल शरद चाँदनी,
आत्मलीन वह अमर चेतना स्वर्गलोक की,
अतिक्रम कर सब दिशा काल, तन-मन के बन्धन,
आत्मोल्लास प्रदीप्त हुई परिख्याप्त चतुर्दिक।”

इसी कारण पृथ्वी पर की अन्य ऋतुओं जो जीव की लघु-चेतना अथवा निम्न चेतना की प्रतीक हैं उससे (चाँदनी से) मिलने को आतुर रहती हैं, अभिवादन के लिए सतत प्रस्तुत हैं—

“भूवासिनि ऋतुओं अन्य सभी,
तुम नभ वासिनि चिर निर्मल री,
वे धरती की रज में लिपटी,
तुम स्वर्गगा-सी उज्वल री।”

‘रजत-शिखर’ काव्य-रूपक-संग्रह में भी कवि ने यथाशक्य श्री अरविन्द के विचारों को अभिव्यक्ति दी है। और इस दृष्टिकोण से उनका यह कार्य सर्वथा स्तुत्य रहा है।

शिल्पी

“रजत-शिखर”-के समान ‘शिल्पी’ भी कवि पत का एक सिद्धान्तवादी काव्य-रूपक-संग्रह है। इस संग्रह में तीन काव्य-रूपक संग्रहीत हैं—‘शिल्पी’, ‘ध्वस शेष’, और ‘अप्सरा’। ‘शिल्पी’ के संक्षिप्त ‘विज्ञापन’ में कवि ने लिखा है.—“इन रूपकों में वर्तमान विश्व सघर्ष को वाणी देने के साथ ही नवीन जीवन निर्माण की ओर दृगित करने का प्रयत्न किया गया है।”¹

पंत जी के उपयुक्त विज्ञापन से यह सिद्ध होता है कि उनकी यह मान्यता है कि भौतिकवाद से प्रसूत तथा बुद्धिवाद पर प्रतिष्ठित एकांगी विचारणा के कारण ही आज विश्व मे चतुर्दिक सघर्ष है। इस सघर्ष से तभी मुक्ति मिल सकती है। जब विचार अथवा सिद्धान्त को समग्र बनाया जाय। श्री अरविन्द ने अन्तर्बाह्य के समन्वय को ही जीवन की समग्र दृष्टि कहा है। अस्तु इसी की प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील होना चाहिए। 'शिल्पी' मे सप्रहीत रूपको का यही मूल विषय है।

“शिल्पी” शीर्षक रूपक मे कवि ने आस्था को प्रधानता दी है। आस्था ही पाषाण मे प्राण-प्रतिष्ठा करती है, उसे जीवन्त बनाती है, नहीं तो वह पत्थर तो है ही। कवि ने इसीलिए 'युगवाणी' के अन्तर्गत 'शिल्पी' को अपनी फटकार भरी सीख दी थी—

“हे शिल्पकार वर ! कठिन धातु,
जड प्रस्तर मे भर अमर प्राण
दे सके नहीं मानव जग को
तुम मानवता का अमर मान।”

'शिल्पी' मे कवि के शिल्पी ने एकबन्त, मुरलीधर, गौतम बुद्ध आदि की प्रतिमाएं बनाई, साथ ही उसने 'वन्द्य कौमुदी', 'मेघ दामिनी' और 'पूर्ण चन्द्र सागर बेला' की प्रतिमाएं भी निर्मित की है। इससे यह प्रतीत होता है कि कवि ने द्विवेदी युग की इतिवृत्तात्मकता और पश्चात् पद गृहीत नूतन भाववादी दृष्टिकोण को मूर्त करने की चेष्टा की है। साथ ही यह भी व्यग्य से ध्वनित करना चाहा है कि अन्तर्बाह्य के समन्वय मे ही कला की पूर्णता है। किन्तु, इन दो दृष्टिकोणों के चित्रों के निर्माण मे जो वस्तुतः समन्वित न होकर पृथक्-पृथक् थे, शिल्पी को सन्तोष नहीं हुआ और उसने एक और चित्र बनाया जिससे उसे पूर्ण सन्तोष मिलता जान पडा। वह था क्रान्ति अथवा विप्लव का चित्र जो प्रगतिवादी तत्वों के आधार पर निर्मित था :—

“ईश्वर ! अब आकर पाषाण सजीव हुआ कूछ,
युग-विप्लव की पृष्ठभूमि साकार हो गई,
प्रस्तर के युग मे युग जीवन का समुद्र ही,
हिल्लोलित हो उठा, क्षुब्ध जन आवेशों में।”

किन्तु युग-विप्लव को मूर्त करने के पश्चात् भी उसे सन्तोष नहीं हो सका, क्योंकि वास्तव मे युग-विप्लव को नहीं, युग-आत्मा को जो युग-जीवन की प्रतीक है, प्रतिष्ठित करना ही प्रतिमा का अभीष्ट रूप है। यह अभीष्ट मूर्ति वहिरतर की समन्वय-चेष्टा में ही संभव है:—

“यही प्रश्न है आज कला के सम्मुख निश्चय,
जो दुःसाध्य प्रतीत हो रहा कलाकार को,

बहिरतर की जटिल विषमताओ मे उसको,
नव समत्व भरना होगा, सौन्दर्य सतुलित ।”

अन्त मे कवि ने बहिरतर-सयोजित तथा ‘सौन्दर्य’ सतुलित अभीष्ट प्रतिमा क’ निर्माण ‘शिल्पी’ द्वारा करा ही डाला:—

“आह अन्त मे दृष्टि शून्य पाहन पलको पर
मूर्त हो उठा स्वर्ण स्वप्न मानव का अन्तर ।”

* * *

कवि ने इस प्रतिमा के विषय मे लिखा है.—

‘निश्चय, यह जन के मन मन्दिर की प्रतिमा है,
जन आकाशा की प्रतीक, जन जीवनमय है ।
सामूहिक चेतना हो उठी मूर्तित इसमे,
शक्ति, स्फूर्ति-विश्वास भरेगी यह जन-मन मे ।”¹

‘शिल्पी’ रूपक के माध्यम से कवि ने व्यग्ररूप मे अपनी अभिनव कविता की ओर भी सनेत किया है । बाह्य और आभ्यतर के समन्वय मे ही जीवन का समग्र चित्र है, यही इस रूपक का मुख्य विषय है । श्री पत का बाह्य और आभ्यतर का सयोजन श्री अरविन्द के भौतिकता और आध्यात्मिकता के समन्वयवादी विचार से ही प्रभावित है, इसमे कोई सन्देह नहीं ।

ध्वंस-शेष

‘ध्वंस-शेष’ काव्य रूपक मे श्री पत जी ने तीमरे महायुद्ध की आशका प्रकट की है । आज के युग के विध्वंसकारी वैज्ञानिक अविष्कारो ने मानवता को अतिशयरूप से आतंकित कर दिया है । विश्व-युद्ध की उस विध्वंसकारी कल्पना से ही कवि काप उठा है और उसी कल्पना को इस रूपक मे चित्रित किया है । विज्ञान के आधार पर प्रतिष्ठित ध्वंसवशेष मे यात्रिक सभ्यता का अरविन्द के सिद्धान्तो के अनुसार पुन-निर्माण करने की इच्छा प्रकट की है । कवि का यह कहना है कि हमे इस महानाश से विचलित नहीं होना चाहिए, क्योंकि यह बाह्य क्रान्ति नहीं, वरन आन्तरिक क्रान्ति है और इसके पश्चात् मानवता ऊर्ध्व सचरण करेगी:—

“कातर मत हो प्रकृति, तुम्हे यह मर्त्यों सी,
करुण असीवता नहीं सुहाती, गान्त करो मन ।’

भूत-प्रलय यह नहीं, मात्र यह मनः क्रान्ति है,
आरोहण कर रही सभ्यता, नव शिखरो पर।^१

इस रूपक को कवि ने स्थूलरूप से 'लोकतन्त्र' और 'आश्रम जीवन' के युगल स्तंभों में विभक्त किया है। 'लोकतन्त्र' से उसका अभिप्राय वाह्य तथा 'आश्रम जीवन' से आभ्यन्तर जीवन से है। वास्तव में 'लोक-तन्त्र' का जीवन कवि के मत से 'छाया की छाया' है।

"लोकतन्त्र का जीवन वैभव इस जीवन की
छाया की छाया है, क्षर भू रज में लुठित।"^२

और इसीलिए आध्यात्मिक जीवन (जो वास्तव में अन्तर्जीवन है) को ही वह जीवन का लक्ष्य मानता है।

"भगवत जीवन ही भू जीवन का भविष्य है।"^३

इस रूपक के माध्यम से भी 'ज्योत्सना' की भांति एक आदर्श जीवन का अधिस्वप्न उपस्थित किया गया है, जिसमें अन्तर के आधार पर वहिर्गठन की चेष्टा है।

'शिल्पी' में सग्रहीत तीसरा काव्य-रूपक 'अप्सरा' है। जिसके विषय में कवि पत ने स्वयं ही कहा है कि—

'सौन्दर्य चेतना का रूपक है।'^४

यह रूपक 'गु जन' की 'अप्सरा' शीर्षक रचना से पूर्ण संबद्ध है। 'गु जन' में कवि ने 'अप्सरा' के प्रतीक के माध्यम से परम चैतन्य शक्ति अथवा पराशक्ति का वर्णन किया है—

"प्रति युग में आती हो रगिनि !
रच-रच रूप नवीन
तुम सुर-नर-मुनि-ईप्सित-अप्सरि ।
त्रिभुवन भर में लीन।"^४

किन्तु यह परम चेतना मात्र सत्-चित् ही नहीं है, वरन् वह आनन्द से भी समन्वित है। वह सत्य भी है, शिव भी है और सुन्दर भी है। रूपक में भी सौन्दर्य के परिवेश में सत्य और शिव अथवा चेतना शक्ति को स्वीकार किया गया है। वास्तव में काव्य की अभिव्यक्ति सुन्दर के ही माध्यम से होती है। कदाचित् कवि ने इसी कारण

१ शिल्पी, पृ० ६२

२ वही, पृ० ८६

३ वही, पृ० ८४

४ वही, पृष्ठ ८४

‘अप्सरा’ के समान सुन्दर प्रतीक उसने अभिव्यंजन के लिए चुना है। कवि की सौन्दर्य-चेतना परम चेतना ही है:-

‘केवल न प्रकृति ही का प्रांगण
मै रग वृष्टि मे नहलाती
मैं अन्तर जग को भी अपनी
स्वप्निल सुषमा मे लिपटाती ।¹”

इस काव्य रूपक को चार दृश्यों में विभाजित किया गया है। प्रत्येक दृश्य के लिए कवि ने एक साभिप्राय शीर्षक भी दिया है—

यथा:—

प्रथम दृश्य को ‘भावोद्वेगन’
द्वितीय को ‘मानसिक’ सघर्ष,
तृतीय को ‘उन्मेष’ और
चतुर्थ को ‘रूपान्तर’

इससे प्रतीत होता है कि कवि को इस प्रतीक-रूपक के माध्यम से अपने विचारों को जनता तक पहुँचाना भी अभीष्ट रहा है। कवि इस शक्ति को अपने हृदय में पूर्णतया प्रविष्ट कर लेना चाहता है और इसीलिए वह उसके प्रति अपनी समग्र श्रद्धा और विश्वास समर्पित करने को सन्नद्ध है —

“तुमको प्रतीति करता अर्पित,
उर की श्रद्धा से अभिनन्दित ।”²

इन पक्तियों में भारतीय-दर्शन का सार रूपायित हो उठा है। बिना समग्र समर्पण के अहता का पूर्ण नाश नहीं होता और बिना अहता के निरसन के परमात्म-तत्त्व अथवा अभीष्ट की प्राप्ति असम्भव है। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने कहे हैं:—

“सर्वं धर्मान् परित्यज्य मामेक शरणं ब्रज,
अह त्वां सर्वं पापेभ्योमोक्षमिष्यामि मा शुचः”³

श्री अरविन्द-दर्शन की भी यही मान्यता है कि बिना समग्र प्रणति के तत्त्व की प्राप्ति असम्भव है। किन्तु, यह समग्र प्रणति-दान बिना प्रेम के असम्भव है। इसलिए अप्सरा कहती है:—

१ शिल्पी, पृष्ठ ५-९६

२ वही

३ गीता

“मैं आत्म-समर्पण के क्षण से
निर्झर प्रकाश के बरसाती”¹

वास्तव में ‘प्रकाश निर्झर’ प्रेम के ही प्रतीक है। आत्म समर्पण के पश्चात् प्रेम की प्राप्ति होती है, अर्थात् प्रेम साध्य और महान् वस्तु है तथा ‘आत्म-समर्पण’ साधन और उससे निम्न वस्तु है।

‘मानसिक सघर्ष’ (द्वितीय दृश्य) शीर्षक में कवि ने अवचेतन की विकृतियों का भयावह वर्णन किया है। अवचेतन की ये विकृतियाँ इतनी अशोभन और कुरूप हैं कि वे नव्य-सौन्दर्य-चेतना के मार्ग को बड़ी तत्परता के साथ अवरुद्ध किये हुए हैं और वह नीचे उतरने में अपने को पूर्णतया अक्षम पाती है। कवि ने अनेक प्रतीकों के माध्यम से इन विकृतियों को मूर्तित किया है:—

“युग जीवन कर्दम के दादुर,
समवेत कठ गाते बेसुर,
जनता, जनता रटते, उसका
मानवता से कर वहिष्कार ।
ये जन घरणी के बुद्धि-प्राण
आहत जिनका मिथ्याभिमान,
ये घरा चेतना के प्रतिनिधि
रोके मानव का मुक्ति द्वार।”²

नव्य-चेतना के अवरोधक अवचेतन में स्थित कुरूप तत्वों को लुंठित-कुंठित काया, लुंठित-पुंजित छाया, सिद्धान्तों की ‘मृग-तूष्णा’, ‘गिरगिट’, ‘जीवन-कर्दम के दादुर’ आदि प्रतीकों के द्वारा अभिव्यक्त किया है। नव्य सौन्दर्य-चेतना का इन्हीं से सघर्ष है। अन्त में ये सभी विकृतियाँ ध्वस्त हो जाती हैं और कवि कलाकार के माध्यम से नव-चेतना को विजयी होती देखता है और उसे अब मानवता को नव्य-चेतना से अनुप्राणित करने में योग देना शेष रह गया है:—

“आज नया दायित्व भार है मध्यवर्ग के
सृजन प्राण युग जीवन-शिल्पी के कंधे पर,
घरती की सौन्दर्य-चेतना का प्रतिनिधि जो ।
युग मन के बिखरे अनगढ़ उपकरणों को ले
मनुष्यत्व की नव प्रतिभा कल्पित कर उसको,
प्राण प्रतिष्ठित करना है जन मंदिर में।”³

१ शिल्पी, पृ० ६७

२ वही, पृ० १००

३ वही पृष्ठ १०१

तृतीय दृश्य 'उन्मेष' में कवि ने 'धेनु-धरा' वाले पौराणिक रूपक के अनुसार 'धरा-चेतना' की कल्पना की है। पौराणिक रूपक में धेनु रूपी पृथ्वी भगवान के समक्ष अपनी मुक्ति की विनय करती है और ठीक उसी प्रकार 'धरा-चेतना' भी करती है --

“युग के कर्दम में लिपटा तन
अवचेतन तम में भटका मन,
जीवन स्वर्ग बसाने को
कब से आकुल घटवासी।

* * *

“मेरे मूक हृदय में प्रतिक्षण
जगता रहता स्वर्गिक स्पन्दन,
अमर चेतना से कब मण्डित,
होगे, मृत्यु विलासी।”^१

भगवान के समान ही कलाकार ने धरा-चेतना को आश्वस्त करते हुए कहा:--

“जगत् भागवत् जीवन भिन्न पदार्थ नहीं हैं,
ईश्वर का ही अश जगत्, आरोहण पथ पर,
जिसका पूर्ण प्रकारान्तर होना निश्चित है।”^२

कवि ने उपर्युक्त पक्तियों द्वारा श्री अरविन्द-दर्शन के इस तथ्य को कि मूलतः जगत् और ब्रह्म में पार्थक्य नहीं है, वे एक ही हैं, सिद्ध किया है। सृष्टि का अब तक का विकास यह सिद्ध करता है कि जगत् जो ईश्वर का ही अश है, ऊर्ध्व संचरण करता हुआ, जड़ से अर्द्ध चेतन और फिर चेतन स्थिति को प्राप्त हुआ है और इस स्थिति में भी वह अधिक नहीं ठहरेगा, वरन् उसका रूपान्तर होना अवश्यम्भावी है। उसकी स्थिति अधिमानस पर अवश्य होगी।

अन्तिम दृश्य 'रूपान्तर' में कवि ने सौन्दर्य-चेतना के स्वरूप की परिभाषा दी है। अत्यन्त प्रकृष्ट एवं सारगर्भित रूप से उसने कलाकार के माध्यम से अपने विचार प्रकट किये हैं:—

“क्या है यह सौन्दर्य चेतना ? जग जीवन की
अन्तरतम स्वर सगीत जो अब अन्तर्नभ के

१ सिल्पी, पृ० १०४-१०५

२ वही, १०५

शिखरो से है उतर रही स्वर्णिम प्रवाह सी
स्वप्नों से शोभा उर्वर करने वसुधा को।”¹

कवि ने उस सौन्दर्य-चेतना के स्वरूप को अन्तर्वाह्य अथवा भौतिक-आध्यात्मिक-समन्वय में देखा है। श्री अरविन्द-दर्शन की भी यही दृढ़ मान्यता है। श्री अरविन्द भी निषेध में नहीं, वरन् समन्वय में समग्र जीवन-सौन्दर्य को स्वीकार करते हैं। श्री पन्त के उत्तरवर्ती काव्य की विचार-पीठिका यही दार्शनिक मान्यता रही है। कवि ने इस रूपक में कलाकार के माध्यम से चेतना का जो ऊर्ध्व-संचरण प्रदर्शित किया है, उससे श्री अरविन्द दर्शन का पूर्ण प्रतिबिम्ब दृष्टिगोचर होता है:—

“उच्च उच्चतर सोपानो पर चढ अधिमान के,
अति मानस के दिव्य विभव से अभिप्रेरित हो,
मनुज चेतना उपचेतन की अंध गुहा को
अवगाहित कर रही निखिल कल्मष कर्दम से।
विगत अहता का विधान विकसित बर्धित हो,
मुक्त हो रहा राग द्वेष, कुत्सा स्पर्धा से
भेद भाव मिट रहे, छँट रहा सशय का तम,
उदय हो रही अन्तर्मुख भावना साम्य की।

* * *

संयोजित हो रहा मनुज मन नव प्रकाश में
जन्म ले रही नव मनुष्यता हृदय क्षितिज में।”²

कवि ने इस रूपक के द्वारा श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित मानवता की विकास-सारिणी को उपस्थित किया है।

स्वप्न और सत्य

“स्वप्न और सत्य” रूपक में पत जी ने अन्तर्वाह्य के समन्वय द्वारा विश्व-शान्ति की प्रतिष्ठा की है। “रजत शिखर” में युवक कवि के द्वारा “शिल्पी” में मूर्तिकार के द्वारा और “स्वप्न और सत्य” में यह कार्य भार कवि ने चित्रकार के ऊपर डाला है। कदाचित् कवि ने इस प्रकार की योजना प्रेषणीयता को दृष्टि में रख कर बनाई है।

इस रूपक में तीन दृश्य हैं, पहला जाग्रतावस्था का तथा शेष दो स्वप्नावस्था के। इसमें दो मित्रों के विरोधी विचारों, जिसमें एक समष्टिवादी है तथा दूसरा

१ शिल्पी, पृ० १०७

२ वही, पृष्ठ १०८-१०९

अन्तर्चेष्टनावादी। इन दोनों के तर्कों द्वारा अरविन्द के समन्वयवादी दर्शन की प्रतिष्ठा की गई है।

यह समन्वय चेतना शक्ति के द्वारा ही सम्भव है, इसलिए कवि ने उसकी महत्ता स्वीकार करते हुए कहा है —

“एक ओर चेतना शक्ति है, जो मानव के अन्तर्तम मे अन्तर्हित है, ज्योति प्रीतिमय, जो विकास पथ मे सम्भवतः. जिसके धूमिल चरण चिन्ह भू पथ पर छोड़ गए प्रबुद्धजन। तर्क बुद्धि, मतवादो से जो कही पूर्ण है।”^१

इन्ही विचारो मे डूबा हुआ चित्रकार विद्रिप्त होता है और स्वप्न मे उसके अन्तर्मन मे सूक्ष्म जगत् जागृत हो उठता है:—

“स्वर्ग लोक है यह क्या अन्तर्मन का दर्पण ?”^२

यहाँ पर उसे श्री अरविन्द द्वारा निरूपित दोहरे सोपान वाले सिद्धान्त का ज्ञान होता है। वह स्पष्ट देखता है कि निम्न चेतना ऊपर चढ़ रही है और ऊर्ध्व चेतना नीचे उतर रही है। वास्तव मे मुक्त ऊर्ध्वत्व प्राप्त करके शून्य मे नहीं खो जाता, वरन् नीचे उतर कर निम्न को ऊर्ध्वगति प्रदान करता है। इस रूपक मे चेतना के सचरण के द्वारा अन्तर्वाह्य के समन्वय को आदर्श जीवन के रूप मे देखा गया है:—

“अध. ऊर्ध्व सोपान श्रेणियो मे बहु छहरा,
एक दूसरे पर निर्भर है जिनकी सत्ता
एकागी अभिव्यक्ति नहीं श्रेयस्कर इनकी।
* * *

मुक्ति रिक्त कल्पना नहीं, वास्तविक सत्य
उमे प्रतिष्ठित करना होगा जन समाज मे।”^३

“स्वप्न और सत्य” काव्य रूपक मे कवि पन्त ने उन गत रूढ़ियो को स्थापित करने की चेष्टा की है, जो ऊर्ध्व-चेतना के मार्ग मे सतत् बाधक हो रही है। वे रूढ़ियाँ जन-मानस के अचेतन और अचेतन मे प्रविष्ट होकर मानवता के अग्रिम विकास मे अत्यन्त हानिप्रद सिद्ध हो रही हैं। किन्तु, कवि को पूर्ण निश्चय है कि चेतना की उस सतत् प्रवहमान गति को वे रोक नहीं सकती और चेतन की नूतन ऊषा का आगमन असदिग्ध है। मानवता का नया सबेरा अवश्य होगा:—

१ सौवर्ण, पृ० ८४-८५

२ वही, पृ० ८७

३ वही, पृ० ८८

“बाहर जीवन का सघर्षण
भीतर आवेशों का गर्जन,
भरा मौन प्राणों का क्रन्दन
उर में दुःसह व्यथा भंग है।

बदल रहा जन भू का जीवन,
बिखर तटों पर रहा विश्व मन
धुमड़ रहा उन्मद अचेतन,
मनुज विजय बन रही हार है।

युग परिवर्तन का दुर्वह क्षण
डाल अचेतन का अवगुठन,
आरोहण करता नव चेतन
प्रलय सृजन क्रम दुर्निवार है।”^१

*

*

“हँसता नव जीवन अरुणोदय,
तम प्रकाश में होता तन्मय
सिन्धु क्षितिज पर दूर स्वप्न स्मित,
उठता स्वर्णिम ज्योति ज्वार है।”^२

कवि ने इस प्रकार श्री अरविन्द द्वारा प्रतिपादित चेतना के नए स्वर का ‘स्वप्न और सत्य’ काव्य रूपक में हार्दिक स्वागत किया है।

सौवर्ण

“सौवर्ण” इस रूपक का प्रतीक ‘शीर्षक’ है। वेदों से लेकर आधुनिक काल तक कवियों ने इसका प्रयोग किया है। कवि श्री हरवशराय ‘बच्चन’ ने इस प्रतीक की महत्ता इन शब्दों में स्वीकार की है—

“सौवर्ण का अर्थ हुआ सोने का-कचन का। पन्त जी की कविता में उत्कृष्ट, निर्मल, ज्योतिर्मय, पवित्र, शुभ्र, तेजोमय के अर्थ में स्वर्ण के प्रयोग के लिए हमें ‘स्वर्ण-किरण’ और ‘स्वर्णधूलि’ से बहुत पीछे जाना होगा। इन रचनाओं के बाद से उन्होंने सुवर्ण के विशेषण में बहुत अर्थ भरा है और इसका बहुतायत से प्रयोग किया है। .. ‘हिरण्यगर्भ’ से इसने वेदों में ब्रह्म की ज्योति के दर्शन कराए तो उपनिषदों में ‘हिरण्यमय’ पात्र बन कर इसने सत्य को छिपा दिया। मध्यकालीन युग में सन्तो

१ सौवर्ण, पृ० ११७-११८

२ वही, ११८

ने इसे कामिनी के समान त्याज्य ठहराया ।..... . . . भारत में दर्शन के क्षेत्र में श्री अरविन्द की विचार-प्रक्रिया सक्षेप में यों हुई—मनुष्य केवल शरीर ही नहीं, मनस् आत्मा भी है। विकास होगा तो सबको लेकर होगा। अगर मनुष्य बानर से नर हुआ है तो नर से नारायण भी होगा। मानस के चरम विकास पर वह अतिमानस और अधिमानस में प्रविष्ट होगा। प्राणवान से महाप्राण बनेगा, हाड-मांस-शरीरी से दिव्य शरीरी (आफ डिवाइन ओडी) बनेगा। मानव सृष्टि की अन्तिम परिणति यदि यह होनी है तो इससे अनेक तर्क सम्मत सिद्धान्त, स्थापनाएँ, विचार श्रृंखलाएँ बनती हैं जिनका प्रतिपादन श्री अरविन्द ने अपने लगभग हजार पृष्ठों के महाग्रन्थ 'डिवाइन लाइफ' में किया है। पन्त जी का 'सौवर्ण' श्री अरविन्द का 'डिवाइन मैन'—मानव ईश्वर है।^१

श्री 'बच्चन' जी के उपर्युक्त उद्धरण से यह सिद्ध होता है कि कवि ने 'सौवर्ण' की सृष्टि एक निश्चित योजना के अन्तर्गत की है। इसमें मानवता के अग्रिम विकास 'मानव ईश्वर' की रूप-रेखा को स्पष्ट करने की कवि की अभीप्सा रही है।

इस रूपक का सारांश इस प्रकार है—

विश्व सस्कृति के मूल हिमाद्रि पर समग्र देवी-देवता एकत्र होते हैं। वे विश्व का निरीक्षण कर इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि अवचेतन और अन्तश्चेतन समान रूप से सक्रिय हैं। उन्हें अनुभव होता है कि यह सक्रमण काल है और सृष्टि विकास का एक अध्याय और समाप्त हो गया है तथा अब उसके अन्तर्वाह्य में नव्य सयोजन होने वाला है।

स्वर्द्धत और स्वर्द्धती धरातल पर उतर कर विकास की दो प्रणालियों को देखते हैं। प्रथम में मानव के केवल अन्तर्विकास पर प्रकर्ष देते हैं और द्वितीय में समप्रसार को महत्व देते हैं। ये दोनों प्रक्रियाएँ एकांगी हैं, इसलिए अवाछनीय हैं, क्योंकि वास्तव में समन्वय में ही विकास की समग्रता है। इसलिए 'सौवर्ण' का शुभागमन होता है, जो महत् समन्वय करने में पूर्ण समर्थ है। वह क्रान्तिदृष्टा महा-मानव कदाचित् श्री अरविन्द ही है। कवि ने बड़े ही आकर्षक ढंग से इस कथानक को छन्द-बद्ध किया है। उदाहरण के लिए कुछ उद्धरण नीचे दिये जाते हैं। कवि ने नयी सस्कृति के जन्म को निम्न पंक्तियों में देखा है—

“नया सास्कृतिक वृत्त उदित हो रहा क्षितिज में
मानव जीवन मन का नव रूपान्तर करने में,
नव सगति में सजो परिस्थितियों की भू को।
नवल सन्तुलन भर बहिरतर के यथार्थ में।”^२

१ कवियों में सौम्य सन्त, पृष्ठ १४६-१४७

२ 'सौवर्ण', पृ० १९

एकांगी विकास की जो ऊर्ध्वोन्मुखी है, उपलब्धि को कवि ने स्वागत नहीं किया,^१ वरन् उसकी निम्न शब्दों में भर्त्सना की है :—

बौने सा अंगुष्ठ मात्र ? यह विडबना है
मानव मन की निश्चय, जो अति भाव प्रवण हो,
घर को सागर में मज्जित करने के बदले
सागर को बाधना चाहता सीमित घट में ।

* * *

“हाय, असम्भव को सम्भव करने को निष्फल,
चेष्टा में वह इन्द्रजाल रचता जाता नव ।”^२

इसी प्रकार कवि ने ‘विज्ञान के समदिक्’ प्रसार को भी एकांगी मान कर उसका स्वागत नहीं किया :—

“वह देखो, समतल प्रसार फैला दृग सम्मुख
जहाँ क्षुब्ध जन-ग्राम, नगर, गृह, हर्म्य राजपथ,
मृण्मय प्रतिमानो-से बिखरे विगत युगो के,
उपचेतन के मानचित्र से अस्तव्यस्त जो ।

* * *

बहु देशो में खडित हृद्ध धरा का मानस
आज घृणित स्पर्धाओ, स्वार्थों से आतंकित,
घनीभूत होती विनाश की भीषण छाया
जन भू के मुख पर विषाद नैराश्य से भरी ।”

और इसीलिए ‘उद्वेलित’ तथा ‘उद्भ्रान्त’ नागरिक’

“नव्य युगान्तर का आवाहन करते भू पर ।”^३

इस एकांगी सस्कृति-विकास के प्रतिकूल कवि ने श्री अरविन्द का जो मानव-ईश्वर हैं और समन्वयवादी सस्कृति के प्रसार के लिए अवतरित हुए हैं, इस प्रकार वर्णन किया है ।

“देखो, कौन खडा हिम अंचल में वह तापस
आरोहण करता मन के दुर्गम शिखरो पर,

१ ऊर्ध्वोन्मुखी विकास-चेष्टा को ‘सौवर्ण’ पृष्ठ २१, २२ में देखिए ।

२ वही, पृ० २२

३ वही पृ० २२-२३

जीवन की मधु भूमि छोड़ कर कैसे मानव
यहा पहुंच पाया ? देवों के हित जो रक्षित ।

* * *

अन्न प्राण मन के प्रिय भुवनों को अतिक्रम कर
अधिमन के शिखरो पर जो अटका त्रिशंकु सा,
हाय, असंभव इच्छाओं की बलि का अज बन ।

* * *

कु चित अलको पर उलझी सौन्दर्य रश्मिया
सौम्य कान्त मुख, भाव प्रतनु, कल्पना विहग वह
सप्रति भू जीवन मन से सूक्ष्म . , अतिचेतन ।
सृजन प्राण वह, निखिल असम्भव सम्भव उसको ।''¹

कवि ने उस क्रान्तद्रष्टा ईश्वर मानव से श्री अरविन्द के समन्वयवादी
सिद्धान्त की प्रतिष्ठा इस प्रकार करवाई है —

“सत्य एक है—व्यक्ति समाज, अनेक एक, जड
चेतन, बाहर भीतर सब जिस पर अवलंबित,
आवर्तन गति से विरोध जग के अनुप्राणित,
विश्व सचरण जीवन का वैषम्य सतुलित ।”²

* * *

मैं हूँ वह सौवर्ण, लोक जीवन का प्रतिनिधि ।
नव मानव मे, नव जीवन गरिमा मे मडित ।
युग मानस का पद्म, खिला जो धरा पंक मे,
जड चेतन जिसमे सौन्दर्य सतुलित । . .
प्रथम एक, अविभक्त सत्य मे, फिर जड चेतन —
मे ही मूर्त प्रकाश, सूक्ष्म औ, स्थूल जगत् के
सतरण छायातप मे विकसित ! मर्त्य अमर मे,
जिसके अन्तर मे भविष्य के शत स्वर्णिम युग ।

* * *

१ सौवर्ण, पृ० ४८-४९

२ वही, ४९

विश्व समन्वय से मैं महत् समष्टि प्रेरणा,
सृजन प्रेरणा मूर्तिमान जीवन स्पन्दन मे ।^१

इस प्रकार कवि ने श्री अरविन्द-दर्शन को 'सौवर्ण' मे बडी सफलता के साथ सगुफित किया है ।

अतिमा

'अतिमा' के विज्ञापन मे कवि ने स्वीकार किया है कि हममे प्रकृति सबधी रचनाओ के अतिरिक्त अधिकांशरूप मे ऐसी रचनाएं हैं जो 'ट्रान्सेन्डेन्टल' है । इन महिमा-सबधी रचनाओ की भूमिका निस्सदेह अरविन्द-दर्शन से सबध रखती है । कवि ने स्वय ही कहा है कि इसमे ऐसी रचनाएं संग्रहीत है, जिनकी प्रेरणा युग जीवन के अनेक स्तरों को स्पर्श करती हुई सृजन चेतना के नवीन रूपको तथा प्रतीकों मे मूर्त हुई है ।^२

कवि के 'अतिमा' के विज्ञापन से यह स्पष्ट हो जाता है कि इसमे दो प्रकार की रचनाएं संग्रहीत हैं:—

१—प्रकृति-सम्बन्धी,

२—सृजन-चेतना के नवीन रूपकों तथा प्रतीकों मे मूर्त ।

कवि के 'अधिकतर' शब्द-प्रयोग से यह प्रतीत होता है कि इसमे विषय को लेकर कुछ ऐसी भी कविताएं है, जो उपयुक्त विभाजन के अन्तर्गत नहीं आती, वे रचनाएं है 'नेहरू युग', 'अभिवादन', 'लोक गीत', 'सहस्थिति', 'पंचशील' आदि । किन्तु, इस स्थल पर एतद्विषयक और प्रकृति-सम्बन्धी रचनाओ का विवेचन अभीष्ट नहीं है । अस्तु, केवल अरविन्द-दर्शन से प्रभावित रचनाओ की ही चर्चा की जा रही है ।

इस संग्रह के ४४ वें पृष्ठ पर संग्रहीत रचना का शीर्षक 'अतिमा' है । कवि ने अतिमा की व्याख्या अपने विज्ञापन मे इस प्रकार की है.—

“वह मन.स्थिति जो आज के भौतिक मानसिक, सांस्कृतिक परिवेश को अतिक्रम कर चेतना की नवीन क्षमता से अनुप्राणित हो ।”

'अतिमा' शीर्षक रचना से इस व्याख्या को और स्पष्टता प्राप्त हुई है:—

“यह अतिमा

तन से जा बाहर

१ सौवर्ण, पृ० ५८-५९-६०

२ अतिमा, विज्ञापन

जग जीवन की रज लिपटा कर
 उपचेतन के कर्दम मे घस,
 घायल खोहो मे घुस हँस, हँस,
 अधकार को छेड़ जगाती ।”¹

‘अतिमा’ वह प्रकाश किरण है जो अधकार को छेड़ती है, वह शक्ति है जो भू जीवन को विकसित करती है। इससे सिद्ध होता है कि कवि ने ‘अतिमा’ को चेतना की ज्योति के रूप में ग्रहण किया है। कवि ने इस रचना में श्री अरविन्द के इस सिद्धान्त को स्पष्ट करने की चेष्टा की है कि चेतना की यह किरण, जब, ‘अधकार’ और अचेतन से चल कर अचेतन—अतिचेतन से परे ऊर्ध्वतम में विकसित होने जा रही है। उसके चतुर्मुखी विकास के कितने रूप और स्थितियाँ हो सकती हैं, कहना असम्भव है। कवि ने उन विकाम रूपों में से कुछ को प्रतीको और रूपको के माध्यम से मूर्त करना चाहा है। ‘अतिमा’ में संग्रहीत उन प्रतीक-रचनाओं के शीर्षक इस प्रकार हैं—

१—कौए, बतखें, मेढक, प्रकाश, पतिंगे, छिपकलिया, केचुल, स्वर्णमृग,
 दीपक जलाना ।

‘कौए’, ‘बतखें’ और ‘मेढक’ शीर्षक रचना में कवि ने इन प्रतीको के माध्यम से चेतना के विभिन्न स्तरों को स्पष्ट करना चाहा है। कवि ने इस रचना की प्रतीकात्मकता को इस प्रकार स्वीकार किया है:—

“भू का उपचेतन आवाहन
 उत्कठित करता रह रह मन,
 कौन साध, किन श्रवणों के हित,
 करती क्या गोपन सभाषण ।”²

कवि का अभिमत है कि ‘भू’ की अर्थात् निम्न वृत्तियाँ ऊर्ध्वोन्मुखी चेष्टाओं में सतत संलग्न हैं और एक दिन ऐसा आएगा जब वे विकास की अन्तिम सरणि को प्राप्त कर लेंगी। ‘कौए’, ‘बतखें’ और ‘मेढक’ निम्न वृत्तियों के ही प्रतीक हैं जो ऊर्ध्व-चेतना का सस्पर्श पाकर रूपांतरित हो गए हैं। प्रतीक-विधान का ‘अतिमा’ में संग्रहीत रचनाओं में यह सर्वश्रेष्ठ उदाहरण है। ‘प्रकाश’, ‘पतिंगे’, ‘छिपकलिया’ शीर्षक रचना की प्रतीकात्मकता के विषय में कवि ने स्वयं स्वीकार किया है:—

“पर प्रकाश प्रेमी पतंग या
 छिपकलिया केवल प्रतीक भर,

१ अतिमा, पृ० ४४

२ अतिमा, पृ० ६०

ये प्रवृत्तियाँ भू मानव की,
इन्हे समझ लेना श्रेयस्कर ।”^१

और अग्रिम पंक्तियों में प्रतीक को इस प्रकार खोला है:—

“ये आत्मा, मन, देह रूप है,
साथ साथ जो जग में रहते

* * *

तुच्छ से उच्च ज्योति तक
एक सृष्टि सोपान निरन्तर,
जटिल जगत, गति गूढ, मुक्ति चिति
तीनों सत्य व्याप्त जगदीश्वर ।”^२

इन पंक्तियों में श्री अरविन्द के इस मत को कि जगत्, जीव और ब्रह्म एक ही चेतना से सम्बद्ध है, अनुस्यूत कर दिया गया है। प्रकाश आत्मा का, पतिंगे मन का और छिपकलियाँ देह को प्रतीक है। प्रतीक-स्पष्टता के कारण कविता व्यग्रहीन होकर सतही स्तर की हो गई है। ‘सोनजुही’ शीर्षक रचना में भी निम्न चेतना के रूपान्तर की व्याख्या की गई है। ‘भुजगी’ (जो निम्न-चेतना है) सोनजुही (ऊर्ध्व चेतना) में रूपान्तरित हो गई है —

“मूल स्थल धरती के भीतर,
खीच अचेतन का तम बाहर,
यह अपने अन्तर का प्रिय धन
शान्ति ध्वजा सा शुभ्र मणि सुमन
कवित मृदुल हथेली पर धर,
उठा क्षीण भुज वृत्त उच्चतर,
अपित करती, लो, प्रकाश को
निज अधरो के अमृत हास को,
प्राणों के स्वर्णिम हुलास को ।”^३

वाणी

‘अतिमा’ के पश्चात् ‘वाणी’ का प्रकाशन हुआ। इस संग्रह का मूल स्वर सामाजिक है, कवि ने स्वयं इसके विषय में लिखा है:—

१ अतिमा, पृष्ठ ६२

२ वही पृ० ६२

३ वही ५३

“व्यर्थ व्यक्ति मन का निशि पीडित
 उन्मन गु जन,
 व्यर्थ आत्म दीक्षित, युग कु ठित
 जीवन दर्शन !
 आज चाहिए सामाजिक चिंतन
 जग को, सामूहिक जीवन
 भू स्तर पर उन्नयन !”^१

पर दर्शन-सम्बन्धी ‘अतिमा’ की ध्वनि ‘वाणी’ में भी यत्र-तत्र प्राप्त होती है। ‘विकास-क्रम’ शीर्षक रचना (मत रोको, निर्मम मत रोको, जड की फिर चेतन बनने की गहन पिपासा), ‘रूपान्तर’ शीर्षक रचना में (मानवता का होना भीतर से संयोजित), ‘रूप देहि’ शीर्षक कविता में (शिक्षित न हो, लेना हो, सस्कृत), ‘जय देहि’ शीर्षक रचना में (आत्मज भी भोगें जीवन सुख) तथा ‘अग्नि-सन्देश’ शीर्षक रचना की निम्न पक्तियों में अरविन्द-दर्शन का आभास मिलता है:—

“भू जीवन को सयोजित कर
 जगत धुरी को स्वस्थ कध दो
 भूत क्रान्ति को बदल
 श्रेयमय शान्ति गान में—
 महानाश को अभय दान में
 जीवन रति को प्रगति पथ दो,
 यांत्रिक मति को हृदय-स्पद दो ।”^२

इसके अतिरिक्त ‘ब्रह्म सत्य जगन्मथ्या’ शीर्षक रचना में भी शाकर मायावाद का खण्डन कर अरविन्द-दर्शन की प्रतिष्ठा की चेष्टा दृष्टिगोचर होती है:—

“जड से चेतन, जीवन् से मन
 जग से ईश्वर को वियुक्त कर,
 जिस चिन्तक ने भी युग-दर्शन
 दिया भ्रान्तिवश जन-मन दुस्तर,
 किया अमगल उसने भू का
 ऊर्ध्व सत्य का कर प्रतिपादन,
 जड चेतन, जीवन मन आत्मा
 एक अखड,अभेद संचरण ”^३

१ वाणी, प्रथम संस्करण

२ वही

३ वही

“अन्तः स्वर्णिम नवचेतन मे
आज प्रवृत्ति निवृत्ति समन्वित,
वही शुद्ध अंतः स्थित निश्चय
जो जन भू जीवन मे स्थित ।”^१

‘आत्मिका’ शीर्षक रचना मे जिसका उप शीर्षक है ‘संस्मरण और जीवन-दर्शन’ कवि ने अपने जीवन-दर्शन की व्याख्या की है। इसमे भी श्री अरविन्द-दर्शन को प्रधानता दी गई है।

कला और बूढ़ा चाँद

पत जी का अधुनातन प्रकाशित काव्य-संग्रह ‘कला और बूढ़ा चाँद’ है। इसका प्रकाशन दिसम्बर सन् १९५६ ई० मे हुआ है। इसमे पत जी की सन् १९५८ ई० तक की कविताएँ संग्रहीत है। ‘कला और बूढ़ा चाँद’ की रचनाये सहज स्फुरण से प्राप्त सत्यों पर आधारित है। इन स्फुरणों की अभिव्यंजना कवि ने प्रतीकों के माध्यम से की है, क्योंकि भाषा भावाभिव्यक्ति मे अक्षम रही है। पत जी ने अपनी इस प्रकार की कविता के छन्दों के अभाव को नवीन बिम्बो और प्रतीकों की योजना से पूरा किया है। श्री अरविन्द के अनुसार ‘सहज-स्फुरण’ का वह धरातल जहाँ कवि भाषा के माध्यम से भावों को वाणी नहीं दे सकता, विज्ञानमय कोश का होता है। मन की साधना-यात्रा का यह स्तर अन्न, प्राण एवं मन के ऊपर होता है। अन्न, प्राण तथा मन के ऊपर अधिष्ठित भाव स्पंद को सासारिक अथवा प्रचलित भाषा के माध्यम से अभिव्यक्त किया जा सकता है, क्योंकि मन के इन स्तरों का क्षेत्र संसार से ही सम्बद्ध है। विज्ञानमय कोश की स्फुरणा को श्री अरविन्द ने सर्व श्रेष्ठ कविता के रूप मे स्वीकार किया है। वह उसे मन्त्र मानते है और मन्त्र को सर्व श्रेष्ठ कविता। उस अनुभूति को भाषा अभिव्यक्त नहीं कर सकती। इसलिए प्रतीकों और बिम्बों की भाषा का प्रयोग किया जाता है। अतः पन्त जी ने लिखा है:—

“बोध के
सर्वोच्च शिखर से
बोल रहा हूँ ।”^२
* * *
भाषा नहीं
भाव नहीं—
ओ अव्यक्त
तुम मे समा न जाऊँ

१ वाणी, प्रथम संस्करण

२ कला और बूढ़ा चाँद, पृ० १७९

आगे मौन ही,
अतल मौन
केवल
निश्चय मौन ।”^१

कवि ने उस ‘निश्चल मौन’ की अभिव्यक्ति के लिए इसीलिए शब्द और छन्द-बन्ध को स्वीकार नहीं किया, क्योंकि वे अधिक बोलते हैं, बड़े मुखर हैं—

“शब्दों के कंधों पर
छन्दों के बन्धों पर
नहीं आना चाहता !
वे बहुत बोलते हैं ।”^२

कवि ने इसीलिए उस अनिर्वचनीय स्थिति की अभिव्यजना के लिए ‘कला और बूढ़ा चाँद’ में प्रतीकों की भाषा अपनाई है। जैसा कि ऊपर कहा गया है, कवि का मानस उच्च धरातल पर स्थित होकर भी अरविन्द-दर्शन की गहरी अनुभूति में डूब गया है। उस अनुभूति के कुछ उदाहरण नीचे दिये जा रहे हैं। सत्य की सबसे ऊँची अनुभूति कैसी होती है, कवि की निम्न पक्तियों में देखिये:—

“इन रजत नील ऊँचाइयों पर
सब मूल्य सब विचार
खो गए ।”^३

* * *

यहाँ रूप रस गंध-स्पर्श से परे
अवाक् ऊँचाइयों
असीम प्रसारों
अतल गहराइयों में
केवल
अगम शान्ति है !
अरूप लावण्य,
अकूल आनन्द,
प्रेम का
अभेद्य रहस्य ।”^४

-
- १ कला और बूढ़ा चाँद, पृ० १५२
२ वही,
३ वही, पृ० १३१
४ वही, १३२

कवि के कहने का तात्पर्य यह है कि सत्य का यह शिखर इन्द्रियातीत है। उस 'अरूप लावण्य', का 'अकूल आनन्द' प्रेम के 'अभेद्य रहस्य' को किसी प्रकार अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता। वह गू गे का गुड़ है।

सृष्टि-विकास-क्रम में 'नये मानव' का अरविन्द के अनुसार एक विलक्षण ही स्वरूप होगा। श्री अरविन्द ने उस मानव की स्थिति अतिमानव में मानी है। पत जी ने 'कला और बूढ़ा चाँद' की देन शीर्षक रचना में उसके स्वरूप का वर्णन इस प्रकार किया है:—

“काल नाल पर खिला
नया मानव
देश धूलि में सना नहीं !
* * *

एक है वह
अन्तःस्थित
वाह्य संतुलित
भविष्य मुखी
राशिम पख
प्राण विहग
सूर्य कमल
* * *

अतः प्रबुद्ध,
वहिः शुद्ध,
पूर्व पश्चिम का नहीं,
काल की देन
अत्याधुनिक
अन्तर्विकसित
चैतन्य पुरुष,
ज्योति पद्म।”

श्री अरविन्द चेतना के अवरोहण पर विश्वास करते हैं। उनका कहना है कि ब्रह्म की शक्ति नीचे से ऊपर को जाती है जिसे उसका आरोहण कहते हैं तथा ऊपर से अवतरित भी होती है जिसे अवरोहण कहते हैं। उन्होंने इस क्रिया को दोहरा सोपान कहा है। श्री पंत ने 'अवरोहण' शीर्षक रचना के अन्तर्गत उस 'शक्तिपात' के प्रभाव का वर्णन किया है:—

“मन के समस्त दुर्गं
 यम नियम की दीवारें
 टूट कर
 छिन्न-भिन्न हो गईं !
 तुम्हारे उन्मत्त शक्तिपात की
 रति क्रीडा के लिए
 मेरी कोमल तृणो की देह
 लोट-पोट हो
 बिछ बिछ जाती है
 * * *
 सौ-सौ अग्नि लपटों में उठ
 मेरी चेतना
 सजग हो उठती है !
 तुम्हारा विद्युत् आनन्द
 भाव प्रलय मचा कर
 नयी सृष्टि करता है ।”¹

इस प्रकार ‘कला और बूढ़ा चाँद’ में संग्रहीत अधिकांश कविताओं का स्वर ‘अरविन्द-दर्शन’ से विशेषतया प्रभावित है। इस संग्रह की अन्तिम रचना ‘सिन्धु-मथन’ की कुछ पक्तियाँ उद्धृत करके इस प्रसंग को समाप्त किया जा रहा है। इस कविता में कवि ने श्री अरविन्द द्वारा समर्थित नूतन सृष्टि का आह्वान किया है और प्राचीन सभ्यता के नाश की कामना की है। इसकी महती आवश्यकता इसलिए है, क्योंकि देश स्वतन्त्र हो गया है:—

“मथन कर,
 आत्म मथन कर
 ओ सागर,
 ओ मानस
 ओ स्वाधीन देश
 अतर मथर कर
 * * *
 ओ आत्म पराजित,
 एक बार क्रुद्ध होकर

अपनी आरीदार पूछ
समस्त बल से
घरती पर भार—
फटकार —
पुरानी कँचुल झाड ।
नया यौवन
तेरी प्रतीक्षा में खडा है ।
ओ गुप्त द्रोही,
रीढ के बल रँगना छोड,
ऊर्ध्व मेरु बन ।
नयी भूमिया निखर आई है,
अपनी झूठी मणि फेंक कर,
मुक्त नील तले,
स्वच्छ वायु मे विहार कर ।^{११}

पत जी के उत्तरवर्ती काव्य के विवेचन से हम जिस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, उसकी तालिका निम्न प्रकार है —

- (१) पत जी के काव्य में चेतना के अवरोहण की झलक तो प्राप्त होती है, किन्तु उसके समग्र दर्शन उनके काव्य में नहीं होते । इसका प्रमुख कारण कदाचित् साधना का अभाव रहा है ।
- (२) श्री पत जी ने अतस्सगठन और वहिस्सगठन की बात अपनी रचनाओं के माध्यम से केवल बौद्धिक धरातल पर की है । मानसिक और आध्यात्मिक धरातल पर उनकी रचनाएँ अधिष्ठित नहीं हो सकी हैं । श्री अरविन्द की रचनाएँ उनकी आध्यात्मिक उपलब्धियों के कारण सब के मन-प्राणों का स्पर्श करती हैं । श्री पत की रचनाएँ अभी बौद्धिक धरातल से ऊपर अरविन्द के समान मानस के आध्यात्मिक स्तरों का स्पर्श नहीं करती ।

उत्तर छायावादी काव्य पर अरविन्द-दर्शन का प्रभाव

छायावाद युग में ही हिन्दी कविता दो भागों में विभक्त होती हुई दृष्टिगोचर होने लगी थी। ये दोनों प्रवृत्तियाँ छायावाद की मूल प्रवृत्ति से सर्वथा भिन्न मौलिक रूप में प्रलंबित होती हुई दृष्टिगोचर हुईं। छायावाद की मूल आध्यात्मिक तथा रहस्यवादी प्रवृत्ति का इन काव्यधाराओं में लेश मात्र भी परिलक्षित नहीं होता था। छायावाद से पृथक् इन काव्य-प्रवृत्तियों का प्रथम उन्मेष हमें सन् ३६ के पश्चात् दृष्टिगोचर होता है। इनमें से एक प्रवृत्ति मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद से प्रभावित छायावाद की घोर अन्तर्मुखी प्रवृत्ति के प्रतिक्रिया स्वरूप अस्तित्व में आयी। समीक्षकों ने इस प्रवृत्ति का नामकरण 'प्रगतिवाद' किया। दूसरी काव्य प्रवृत्ति जो छायावाद के स्वस्थ सौन्दर्य और प्रेम की व्यञ्जनाओं की स्थूल ध्वनि को पकड़ कर निराशा और यौन-विच्छेदियों के चित्रणों में प्रवृत्त हुई, 'प्रयोगवाद' के नाम से हिन्दी काव्य में अभिहित हुई। काव्य की इस प्रवृत्ति पर फ्रायड के यौनवाद और युग के मनोविश्लेषणवाद का विशेष प्रभाव परिलक्षित होता है। किन्तु, इन दोनों काव्य-प्रवृत्तियों से पृथक् एक अन्य काव्य-प्रवृत्ति भी छायावाद की मूल दार्शनिक और आध्यात्मिक प्रवृत्ति के भीतर से प्रस्फुटित हो रही थी, जिसका प्रभाव हमें विशेष रूप से सुमित्रानन्दन पंत, विद्यावती 'कोकिल', आरसी प्रसाद सिंह और गोपाल दास 'नीरज' पर दृष्टिगोचर होता है। काव्य की यह प्रवृत्ति श्री अरविन्द-दर्शन से प्रभावित थी और उसमें मानव के अतीन्द्रिय मानस-स्तरों के सस्पर्श का उक्त कवियों के काव्य में विशेष प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। इस प्रवृत्ति के मूल विषय मानव के आभ्यन्तर और बाह्य पक्षों का संगठन तथा प्रभु को पूर्ण आत्म समर्पण के माध्यम से अपने लक्ष्य की प्राप्ति, एक ही चेतनतत्त्व को जड़-चेतन से व्याप्त सिद्ध करने का प्रयास कर रहे हैं। कुछ रचनाओं में कवियों ने श्री अरविन्द का स्तवन किया है। कुछ कवियों ने श्री अरविन्द की काव्य-प्रतिभा से प्रभावित होकर उनकी रचनाओं का अनुवाद भी किया, जिनमें 'नीरज' और 'कोकिल' जी प्रमुख हैं। इस अध्याय में हम हिन्दी की इस अरविन्दवादी

प्रवृत्ति के विश्लेषण का प्रयास कर रहे है। श्री सुमित्रानन्दन पन्त पर पृथक् अध्याय मे ही विस्तार से प्रकाश डाला जा चुका है। अतएव इस अध्याय मे श्रीमती विद्यावती 'कोकिल', श्री आरसी प्रसाद सिंह, गोपलदास 'नीरज', श्री व्यौहार राजेन्द्र सिंह की मौलिक तथा अनुदित रचनाओं का ही विस्तृत आकलन प्रस्तुत किया जा रहा है।

(१) विद्यावती 'कोकिल' की रचनाएं और अरविन्द-दर्शन सुहागिन (सन् १९५२)

'कोकिल' जी की जिस रचना मे सर्व प्रथम अरविन्द का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है, वह है उनका काव्य-संग्रह 'सुहागिन' जिसका प्रकाशन सन् १९५२ ई० मे हुआ था। उसके परिचय मे डा० धीरेन्द्र वर्मा ने लिखा है "वे न केवल भूमि पर चलती है और न केवल आकाश मे ही उडती है, बल्कि दोनों का सुखद सामजस्य उनकी काव्य-शली मे पाया जाता है।" 'सुहागिन' के आमुख मे एक स्थान पर डा० धीरेन्द्र वर्मा के उपर्युक्त अभिमत की स्वीकृति कोकिल जी ने इन शब्दों मे दी है— "इसी कर्दम मे और इन्ही काँटों मे फून भी खिलते हैं।"^१ इसमे प्रकट होता है कि कवयित्री श्री अरविन्द के विकास-मिद्धान्त को स्वीकार करती है जिसका एक चरण जडतत्व पर रखा हुआ है और दूसरा अधिमानस की दिव्यता को उपलब्ध कर चुका है। श्री अरविन्द ने ईश्वरत्व की प्राप्ति के लिए पूर्ण समर्पण को सर्वाधिक प्रतिष्ठा प्रदान की है। 'कोकिल' जी के इन गीतों मे निःस्व समर्पण का जो अन्यतम स्वरूप प्राप्त होता है, वह प्रायः अन्यत्र दुर्लभ ही है। कदाचित इसी कारण अपने गीतों की प्रकृति समझकर उन्होंने 'समर्पण के गीत' की सज्ञा दी है। 'सुहागिन' शीर्षक भी प्रतीकात्मक ही है। जिस प्रकार एक सौभाग्यवती नारी अपने पति को पूर्णतया समर्पित होकर उसे प्राप्त कर लेती है, ठीक उसी प्रकार अत्मा, परमात्मा के प्रति पूर्ण निवेदित होकर उसमे तन्मय हो जाता है, उसे प्राप्त कर लेता है। श्री अरविन्द के विवर्तन (इवोल्यूशन) का भी यही रहस्य है। जडता जिस सीमा तक अपने अहं को त्यागती हुई परम चेतन को निवेदित होती जाती है, उसी सीमा तक वह चैतन्यमय होती जाती है और पूर्ण अहं निरसन के पश्चात् उसे परम चेतन होना है।

'कोकिल' जी के प्रस्तुत संग्रह के गीतों मे इसी तथ्य का भावमय परिचय प्राप्त होता है। कवयित्री ने 'सुहागिन' के प्रथम गीत मे ही 'दीपक ज्योति को तन मे खोजने के माध्यम से' तथा 'नास्तिकता को भक्ति मे रूपान्तरित हो जाने के माध्यम से' चेतन के उसी विकास-क्रम की ओर ही संकेत किया है।^२ 'कोकिल' जी

१ सुहागिन, 'आमुख', पृ० ५

२ तम मे दीपक ज्योति खो गई, नास्तिकता भी भक्ति हो गई। सुहागिन पृ० २

‘वासना’ को ‘भक्ति’ में रूपान्तरित होना स्वीकार करती हैं। इससे सिद्ध होता है कि वे वासना के परिष्कार में ही भक्ति की अवस्थिति मानती हैं। वास्तव में वासना और भक्ति में आस्था के रूप में एक ही चेतना परिव्याप्त है। वासना से जब स्वार्थमय अहं नष्ट हो जाता है तो वह शुद्ध चैतन्य रूप में भक्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। अस्तु ‘वासना’ की पूर्ण आहुति अथवा समर्पण में ही ‘भक्ति’ अथवा प्रेम का प्लष खिलता है। कवयित्री ने विकास के इस तथ्य को इस प्रकार स्वीकार किया है -

“जड़ता भी गतिवान हुई जब
मिटने का वरदान मिल गया,
बनते-बनते प्रकृति करो से
उस दिन मेरा इष्ट बन गया,
क्या बतलाऊँ नश्वरता में
अन्न मेरी आमक्ति हो गई।”¹

इस प्रकार ‘कोकिल’ जी श्री अरविन्द के समान इस दार्शनिक तथ्य को स्वीकार करती प्रतीत होती है कि जड़-चेतन में एक ही चैतन्य-तत्व अनुस्यूत है और जड़ तत्व क्रमशः चेतन को निवेदित होता हुआ उसी का रूप ग्रहण करता चला जा रहा है।

श्री अरविन्द का मत है कि मानव क्रमशः आध्यात्मिक स्तरों को पार करता हुआ अपने लक्ष्य की ओर गतिवान है। अपनी सतत साधना के माध्यम से उसके जीवन में इतिहास का नूतन पृष्ठ खुल गया है। उसकी जड़ता को चैतन्य में रूपान्तरित होने में देश काल की भी दूरी अपेक्षित नहीं रह गयी है। चेतना के जड़ता में अवतरण को ‘कोकिल’ जी ने बड़े ही भावमय रूप में अनुभव किया है:—

“आज पाप को मानव की नव
करुणा का वरदान मिल गया,
आज पतन को जैसे अपना
सच्चा अभ्युत्थान मिल गया,
मौसल कर से स्वर्ग उतर कर
जीवन का अभ्यास बन गया।”²

‘कोकिल’ जी की उपर्युक्त पक्तियों में भाव की गरिमा तो है, साधना की गहरायी नहीं। इन पक्तियों में कवयित्री जैसे लौकिक जीवन को दिव्य बनाने का आयास कर

१ सुहागिन, पृ० ४

२ वही पृ० ७

रही हो, अभी लोक मे स्वर्ग सहज न हो पाया हो। किन्तु, उसके आध्यात्मिक जीवन का परिचय तथा चेतना-स्तरो पर उसके मानस का आरोहण शुद्ध साधना के माध्यम से निम्न पक्तियों मे रूपायित हुआ है, जहाँ उसका मन समग्र रूप से उस परम चेतन, चिर सौन्दर्य पर सहज रूप से निवेदित होता जा रहा है।

“जीव हीन आदर्शों की उस
प्रतिमा मे फिर जीवन आया,
इन मिटने वाले भावो ने
फिर मरु मे अमरत्व बहाया,
अब मिटना सौन्दर्य-उपासक
मेरे मन की प्यास बन गया।”¹

साधना के माध्यम से जब मानव मन चेतना के स्तरो को पार करता हुआ आगे बढ़ता है तो उसे जड़ता-चेतना का पार्थक्य नष्ट होता हुआ सहज-चेतन का अधिष्ठान प्राप्त हो जाता है। चेतना जड़त्व को प्रोद्भासित करती हुई उसे अपना रूप प्रदान करती जाती है। उस स्थिति मे जो ससार अभी भार प्रतीत होता था, जैसे दिव्य जीवन की परिभाषा बन जाता है। साधना मय अनुभूति की इसी गहराई मे डूब-कर कवयित्री ने ‘मुझको तेरी अस्ति छू गयी है’ शीर्षक गीत लिखा है। उपर्युक्त भाव को अभिव्यक्त करने वाली इस रचना की निम्न पक्तियाँ दृष्टव्य है—

“मुझको तेरी अस्ति छू गयी है
अब न भार से विथकित होती हूँ,
अब न ताप से विगलित होती हूँ,
अब न शाप से विचलित होती हूँ
जैसे सब स्वीकार बन गया है।”²

जिन कविताओ को पढ़ कर पाठक का मन मानस के उदात्त-स्तरो पर आरोहण करता सा प्रतीत हो, जिन्हें पढ़ कर कुछ देर तक के लिए ससार का सघर्षमय जीवन विस्मृत हो जाय, निश्चित रूप से वे रचनाएँ आध्यात्मिक है। साधना के ऊपरी सोपानो पर चढ़ कर कवि ने उन्हें लिखा है। कवयित्री कोकिल जी की निम्न पक्तियों मे वही आध्यात्मिक अनुभूति अभिव्यक्त होती सी जान पडती है:—

“वह गंध मेरे मन मे बस गई रे।
इक बन जूही, इक बन बेला

१ सुहागिन, पृ० ८

२ वही, पृ० १०

अगणित गंधों का यह मेला
पाकर मुझको निपट अकेला
इन प्राणों को कस गई रे ।'¹

वह गन्ध (चेतना) जब मानव-मन को सुगन्धित करती है, उसके जीवन में नूतन वातायन उद्घाटित होते हैं। जीवन दिव्य हो जाता है।

साधना के द्वारा जब मानव के अन्तस् में चेतना उद्बुद्ध होती है तो उसे ऐसा प्रतीत होता है कि तम की जड़िमा की ग्रन्थि खुल रही हो और उसका ससीम व्यक्तित्व असीमता में रूपान्तरित होता जाता हो। 'कोकिल' जी ने आध्यात्मिक अनुभूति की इसी गहराई से निम्न पक्तियाँ लिखी हैं। इन पक्तियों में कवयित्री 'मन्न की गरिमा तक पहुँचती हुई दृष्टिगोचर होती है:—

“बोल से तम ग्रन्थि जैसे खुल रही हो
स्पर्श से जैसे कि जड़िमा धुल रही हो
क्षणक्षणाएँ परिधि-तारों में विमुक्त असीम ।”²

साधना के मध्य में साधक के समक्ष ऐसे क्षण आते हैं जब उसे सत्य का आलोक दृष्टि-गोचर होता है और फिर दिनों उसको वह आध्यात्मिक अनुभूति नहीं होती। इस लुका-छिपी में भी एक विशेष प्रकार का आनन्द मिलता है। विरह के उन क्षणों की अनुभूति को 'कोकिल' जी ने निम्न पक्तियों में बाधा है, जहाँ उनका असीम भी निस्सीम हो उठा है:—

“तनिक मिल कर बिछुड़ जाओ पास रह कर दूर
दिशि विदिश तब ढूँढ़ने को प्राण हों मजबूर
हो उठे निस्सीम मेरा भी अरे लघु-सीम ।”³

श्री अरविन्द का मत है कि जब जीव सर्वतोभावेन प्रभु को समर्पित हो जाता है तो वह उसे ग्रहण करने के लिए ऊपर से नीचे उतरता है। चेतना का यह अव-रोहण-आरोहण अनादि काल से चल रहा है और जीव की जड़ता चैतन्य का स्पर्श पाकर चैतन्य में रूपान्तरित होती जा रही है। कवयित्री ने अपनी एतद्विषयक अनुभूति को निम्न पक्तियों में अभिव्यक्त किया है:—

“जो न लघु-लघु बन निहुरते तुम्ही आज महान
तो मुझे मिलते कहा मेरे भला भगवान

१ सुहागिन, पृ० १२

२ वही, पृष्ठ १४

३ वही, पृष्ठ १५

अरे मेरे लघु ! तुम्हारा नहीं है कुछ पार
तुममे सब हुए साकार ।'¹

साधना के द्वारा जब साधक अपने अन्तर मे प्रसुप्त चेतना को प्रबुद्ध करता है तो वह बाहर आकर विश्व को अपने आलिगन मे आबद्ध करने के लिए तडप उठती है । सान्त को अपनी अनन्तता का परिचय मिल जाने से फिर वह कैसे देशकाल की सीमाओ मे बन्द रह सकता है । कवयित्री ने अपनी इसी अनुभूति को अपनी 'मे तीरथ करने आई' शीर्षक रचना मे रूपायित करने की चेष्टा की है:—

'मेरा सब कुछ छीन तपो ने
किया नहीं वैरागिन
मुझको मेरे तप साधन ने
दिन-दिन किया सुहागिन,
मेरे भीतर इक मूरत है
पड़ती नहीं दिखाई,
बाहर आने को जो प्रतिपल
रहती है अकुलाई,
उसको अवतारित करने को
मन्दिर-मन्दिर धाई ।'²

इन पक्तियो मे कवयित्री ने एक अन्य सत्य की ओर भी सकेत किया है, जो अरविन्द-दर्शन की प्रमुख स्थापनाओ मे से एक है । श्री अरविन्द शंकराचार्य की भाति जगत् के निषेध पर विश्वास नहीं करते । शंकराचार्य ने तो जगत् को माया कह कर उसे मिथ्या कहा है ।³ किन्तु श्री अरविन्द उपनिषदो की इस स्थापना के अनुसार कि सभी कुछ ब्रह्म ही है,⁴ जड-चेतन मे एक ही चेतना को अनुस्यूत मानते है । इसलिए यहाँ निषेध का प्रश्न ही नहीं उठता, इसीलिए 'कोकिल' जी ने 'सब कुछ' के माध्यम से 'अह' की ओर सकेत किया है जो चैतन्य को जड बनाए हुए है । साधना के द्वारा 'अह' के निरसन के पश्चात् ही साधक वास्तव मे धनी होता है । इसलिए कवयित्री 'वैरागिन' अर्थात् ससार मे मिथ्यात्व का आरोपण करने वाली न बनकर 'सुहागिन' अर्थात् सौभाग्यवती बनी है । सौभाग्यवती होने का अर्थ है चेतना-सम्पन्न बनना,

१ सुहागिन, पृष्ठ २१

२ वही, पृष्ठ २२

३ ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या

४ सर्वम् खल्विदं ब्रह्म

आध्यात्मिक बनना । यहाँ पर कवयित्री ने 'सुहागिन' का प्रयोग प्रतीक रूप में किया है । अर्थात् जिस प्रकार नारी पति को अपना पूर्ण समर्पण कर पतिमय हो जाती है, उसका समग्र सुख-दुख अपना न होकर पति का बन जाता है, ठीक उसी प्रकार साधक भी अपने सारे 'अह' को प्रभु को निवेदित कर उसका हो जाता है, वही हो जाता है । कवयित्री की इन पक्तियों में काव्य का वह रूप मूर्त हुआ है, जिसे श्री अरविन्द बुद्धि के ऊपर का काव्य (ओवर हेड पोयट्री) कहते हैं । आध्यात्मिक कविता का सर्वोत्कृष्ट उदाहरण 'कोकिल' जी की 'अब घर नहीं रहा मन्दिर है' शीर्षक रचना कही जा सकती है । आध्यात्मिक अनुभूति का इतना अनुपम उदाहरण हिन्दी के आधुनिक काव्य में सर्वथा विरल है । इस रचना में कवयित्री ने जड़ता का चैतन्य में रूपान्तर तथा चैतन्य की अनुभूति के साथ किस प्रकार द्वन्द्वों का नाश होता है, दर्शाया है । उस अनुभूति के दो चित्र इस प्रकार हैं जिनमें आध्यात्मिक (ओवर हेड पोयट्री) कविता का सुन्दर रूप निखरा है :

‘अब घर नहीं रहा मन्दिर है ।

ऐसा चढा सुहाग, सुहागिन

अब जोगिन बन आई,

आँखों में रहती है प्रति पल

मूरत एक समाई,

तम प्रकाश दोनों में एकसी

पडती मुझे दिखाई,

मैं दोनों गगा यमुना में

रहती सदा नहाई ।”^१

× × ×

“महायज्ञ रच कर अब मेरी

अग्नि-खगी चहकी है

स्वारथ-परमारथ स्वाहा कर

देने को बहकी है,

शान्त-स्निग्ध जीवन की ज्वाला

लहर-लहर लहकी है ।”^२

इस रचना में यह विशेष दृष्टव्य है कि श्री अरविन्द की भाँति कवयित्री भी जड़ चेतन में एक ही चैतन्य, तत्व को व्याप्त मानती है । कविता में 'तमप्रकाश' के प्रतीक के माध्यम से 'जड़-चेतन' को अभिव्यक्त किया गया है । कवयित्री का मानस-धरातल अध्यात्म की उस ऊँचाई पर पहुँच गया है, जहाँ वह 'तम-प्रकाश', 'यमुना-गगा'

१ सुहागिन, पृष्ठ २४ ।

२ " २५ ।

(जड-चेतन) को सहज रूप में स्वीकार करने में समर्थ है, जैसे उसके सामने द्वैत का परदा ही न रह गया हो।

“और मेरे पास क्या है”¹ शीर्षक रचना में कवयित्री ने अह के पूर्ण निरसन और आत्म समर्पण की आध्यात्मिक अनुभूति की है। उसका मन निर्मल हो गया है और ‘कल्पना का सपना’, ‘सौन्दर्य के रूप में परिणत हो गया है और वह बराबर उसी सौन्दर्य को अभिनव ढंग से ‘सवारने’ में सतत व्यापूत है। कवयित्री अपना समग्र समर्पण उस विभु को करके आश्वस्त हो गयी है और वह इतनी दृढ़ सकल्प है कि किसी भी आतक और कठिनाई से होड़ लेने के लिये कटिबद्ध है।

जीव अनादि काल से नित्यानन्द की टोह में अनेक प्रकार के प्रयास कर रहा है। किन्तु, उसका यह प्रयास बहिर्मुखी होने के कारण वह उस आनन्द से वंचित रहा है। वास्तव में आनन्द की उपलब्धि प्रयास से नहीं वरन् प्रभु के अनुग्रह द्वारा होती है। उसका यह भटकना तभी बन्द होगा, जब प्रभु उसे अनुग्रहपूर्वक स्वीकार कर लेगे। उनकी यह स्वीकृति ही आनन्द की प्राप्ति भी होगी, क्योंकि प्रभु ही तो वह शाश्वतानन्द है। इसी भाव की अभिव्यक्ति ‘कोकिल’ जी ने ‘जो न मुझे तुम ही अपनाते’ तथा ‘जो तेरी छवि में न अटकते’² शीर्षक रचनाओं के अन्तर्गत की है। प्रभु के अनुग्रह का बड़ा सुन्दर चित्रण कवयित्री ने ‘उसी समय पावन तुम आए’³ शीर्षक गीत के माध्यम से भी किया है। किन्तु इन सभी रचनाओं के अन्तर्गत कवयित्री का मानस अभी अपने ‘अह’ और प्रोद्भासित मानस की देहलीपर ही अधिष्ठित प्रतीत होता है। उसे उस उषा कालीन झुटपुटे में चेतना की किरणें तो दृष्टिगोचर होती हैं, किन्तु फिर वह बौद्धिकता के स्तर पर वापस लौट आती है। फिर भी इन रचनाओं में आध्यात्मिकता का प्रकाश प्रस्फुटित होता हुआ दृष्टिगोचर होता है। इससे यह प्रतीत होता है कि कवयित्री हिन्दी काव्य के अन्तर्गत एक ऐसी प्रवृत्ति को जन्म देने में सलग्न है जो प्रायः छायावादी कवियों के अन्तर्गत भी दृष्टिगोचर नहीं होती।

‘एक ही आधार मेरे एक ही आधार है’⁴ रचना के अन्तर्गत कवयित्री ने उस अनन्य भावना की अवतारणा की है, जिसकी निष्ठा से द्वैत नष्ट हो जाता है और ‘एक ही चेतना की ‘ज्योति’ सकल विश्व में फैली हुई दृष्टिगोचर होती है। यद्यपि हम इस रचना को भी आध्यात्मिक धरातल की नहीं कह सकते, फिर भी कवयित्री का मानस लौकिक धरातल से पर्याप्त उठा हुआ है। उदाहरणार्थ निम्न पक्तियाँ दृष्टव्य हैं, जिनमें कवयित्री ने सुर, नर, पशु सभी में एकरूपता देखी है :

१ सुहागिन, पृष्ठ, २६, २७, २८ ।

२ “ ” २९-३१ ।

३ “ ” ३४ ।

४ “ ” ४० ।

“स्वर्ण-मन जिसमे समाने
को गगन उडता रहा,
मोहने को धूलि तन नव—
रग जिसे भरता रहा,
और अनजाने जडत्व
घृणा जिसे करता रहा,
मेरे सुर, नर, पशु का
एक ही प्रकार है ।”^१

मानव को जब चेतना तत्व की अनुभूति होती है तो उसे सारा जड चेतन चेतना की ज्वाला से प्रोद्भासित दृष्टिगत होने लगता है। एतद्विषयक ‘सुहागिन’ की अन्य रचनाओं से ‘सखि अब रस बरसै मे भीजू’^२ में आध्यात्मिक अनुभूति की मात्रा सर्वाधिक दृष्टिगोचर होती है। चेतना की सतत सरसता से मानो कवयित्री नहा उठी हो। इस रचना की भाव-तन्मयता पाठक के मन को भी चेतना के उस स्तर पर प्रतिष्ठित करती सी प्रतीत होती है जो ‘अय पर.’ के विभेद से सर्वथा पृथक् है। एकात्म भाव की अनुभूति की कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा रही हैं, जिनमें कवयित्री की तन्मयता और भाव विभोरता का सुन्दर परिचय प्राप्त होता है :

“उस बैरागी के विराग पर
ही मन आज ठगाया,
अनछूये स्पर्शों से तन
रहता सदा नहाया,
उस नटवर ने आज वीठि पर
क्या टोना करवाया,
जग लगता है बढी घटी सी
बस अपनी ही छाया,
अपने पर तो मोह बहुत है
अब किस पर मै खीझू ।^३”

उद्धृत पक्तियों में तीसरी-चौथी पक्ति ‘अनछूये स्पर्शों से तन, रहता सदा नहाया’ में कवयित्री का मानस ऐसे उच्च-स्तर पर पहुँच गया है जिसे हम अतीन्द्रिय (मिस्टिक) कह सकते हैं। कवयित्री की ये पक्तियाँ श्री अरविन्द की इन पक्तियों की आध्यात्मिक अनुभूति की ऊँचाई को स्पर्श करती-सी प्रतीत होती हैं—

१ सुहागिन पृष्ठ, ४१ ।

२ ” ” ५७ ।

३ ” ” ५९ ।

“My breath runs in a subtle rhythmic stream.
It fills my members with a night divine;
I have drunk the infinite like a giant's wine.”¹

जब साधक प्रभु को पूर्णतया समर्पित हो जाता है तो उसका योग-क्षेम प्रभु स्वयं ही वहन करते हैं, उसके अन्तर्गत चैतन्य की धारा इस प्रकार व्याप्त हो जाती है कि जड़-चेतन दोनों उसके सगे प्रतीत होते हैं। सृष्टि के अन्तर्गत कहीं भी विरोधी तत्व नहीं दृष्टिगोचर होता। मानस की इस अनुभूति का वर्णन कवयित्री ने इस प्रकार किया है:—

“मुझे चेत इतना था कहा
कि किसने मुझे पुकारा,
कोई शब्द कान में पड़ कर
वही नाद झकारा
बेसुध सी अनन्त तारो की
बीन बनी इकतारा,
जड़-चेतन के साथ हो
चला सग-सम्बन्ध हमारा,
एक पुलक में पगी खडी थी
सारी सृष्टि पसीजी।”²

इसमें कोई सन्देह नहीं कि सारी उद्धृत पक्तियाँ आध्यात्मिक अनुभूति से सराबोर हैं, किन्तु अध्यात्म का सर्वोच्च-स्तर ‘जड़-चेतन के साथ हो चला सग-सम्बन्ध हमारा’ पक्तियों के अन्तर्गत परिलक्षित होता है, क्योंकि इन्हीं पक्तियों में अध्यात्म की वह चरम अनुभूति अंकित हो सकी है, जिसमें जीव के समक्ष जड़-चेतन का विभेद नहीं रह गया है। जड़-चेतन की विभेद दृष्टि ही मानव-जीवन की सबसे बड़ी असन्तुलित दृष्टि है। इसी के द्वारा सभी विग्रहों को जन्म मिलता है। अन्य पक्तियों में केवल भावानन्द की ही अनुभूति दृष्टिगोचर होती है जिसे हम आध्यात्मिक कविता (ओवर हेड पोयट्री) तो कह सकते हैं; किन्तु उसमें ज्ञान की सतह छूने की सामर्थ्य न होने के कारण अध्यात्म की ऊँची स्थिति नहीं कह सकते।

“सखि यह कैसी छाँह जुडावन”³ तथा “सखि मैं जब से हुई विरानी”⁴

१ ट्रान्सफारमेशन पेज २९७, कलेक्टेट पोयेम्स एन्ड प्लेज-बाई श्री अरविन्दो, वाल्यूम, पब्लिशड इन १९४२।

२ सुहागिन, पृष्ठ ६१

३ वही, पृष्ठ ६२

४ वही, पृष्ठ ६४

शीर्षक गीतो मे भी कवयित्री की आत्म-समर्पण की चेष्टा है। इनके अन्तर्गत भी आत्म-समर्पण के द्वारा चेतना-लाभ का अभिव्यजन हुआ है।

प्रभु के प्रति अनन्य हो जाने की मानसिक स्थिति का चित्रण कवयित्री ने 'सुहागिन तुझे अकेला क्या' शीर्षक रचना मे किया है। इसमे उसने यह दर्शाया है कि प्रभु के साथ अनन्य भाव होने पर साधक का हृदय विशाल हो जाता है और वह सर्वत्र अपने प्रभु का ही स्वरूप देखता है.—

“संध्या सा जिस प्रिय का चुम्बन
मन्द पवन सी जिसकी बाहे,
लाख-लाख मोती बिलगार्ये
किस दिन किस क्षण पास न आए’
तू डूबी प्रिय मे तुझको यह
प्रतिबन्धो का मेला क्या ?”¹

इस प्रकार 'सुहागिन' के काव्य-संग्रह से ही हमे 'कोकिल' जी की रचनाओ मे भी अरविन्द-दर्शन का प्रभाव दृष्टिगोचर होने लगता है। यद्यपि इस संग्रह की रचनाओ से उनकी आध्यात्मिक अनुभूति के 'झुट-पुटे' का ही पता चलता है, किन्तु जैसा कि ऊपर के विवेचन से स्पष्ट है, उनकी कुछ ऐसी भी रचनाए इस संग्रह मे उपलब्ध है, जिनमे आध्यात्म का स्वर पर्याप्त उच्च धरातल पर है।

पुनर्मिलन (सन् १९५६ में प्रकाशित)

'कोकिल' जी की दूसरी कृति 'पुनर्मिलन' सन् १९५६ मे प्रकाशित हुई थी। इस कृति के नामकरण मे ही दर्शन की छाप दृष्टिगोचर होती है। 'काश्मीरी शैव-दर्शन' को प्रत्यभिज्ञा-दर्शन भी कहते हैं, जिसका अर्थ होता है पुनः अपने को पहि-चानना। दूसरे शब्दो मे हम अपने को पुनः प्राप्त करते है, अपने को आत्मारूप मे अनुभव करते है। प्रत्यभिज्ञा का अर्थ वैयक्तिक (सबजेक्टिव) धरातल पर है, किन्तु 'पुनर्मिलन' की ध्वनि वस्तु-परक (आब्जेक्टिव) है। अर्थात् पुनः (प्रभु से) मिलना। प्रथम मे केवली भाव अथवा अद्वैत-स्थिति अभिप्रेत है दूसरे मे जीव को परमात्मा की समीपता इष्ट प्रतीत होती है। इतना अर्थ वैषम्य होने पर भी प्रयास और आनन्द-भावना दोनो मे ऐक्य ही कहा जायगा। अतः 'कोकिल' जी के 'पुनर्मिलन' के द्वारा यह स्पष्ट हो जाता है कि इसमे जीवात्मा की विरह-स्थिति के पश्चात् परमात्मा से पुनर्मिलन विषयक रचनाए संग्रहीत है। 'कोकिल' जी ने इस काव्य-संग्रह के 'आमुख' मे मेरे उपर्युक्त विचारो को इस प्रकार स्वीकार किया है:—

“इस पुस्तिका के गीतो की चेतना उस परम तत्व के साथ मिलन के इतिहास

की ही एक अनहोनी घटना की पहली कहानी है। उससे कभी इस आत्मा का विलगाव हुआ होगा और तब से तो विलगाव की अनन्त परम्परा जुड़ती ही चली आई है। इन गीतों की अभीप्सा हमारे पीछे लौटने की या प्राणी के अपने घर पहुँचने की एक क्रिया है।^१ कोकिल जी के उपर्युक्त आमुखीय वक्तव्य की पक्तियों से यह प्रतीत होता है कि वे जीवात्मा को परमात्मा का अंश मानती हैं और उस अंश का समग्र में मिल जाना ही वे जीवन की चरम उपलब्धि स्वीकार करती हैं। कोकिल जी के इस मन्तव्य में तो 'पुनर्मिलन' में प्रत्यभिज्ञा से अधिक नैऋत्य हो जाता है। अन्तर केवल इतना है कि 'पुनर्मिलन' एक रस-भीनी काव्य-साधना की प्रक्रिया द्वारा अनुप्रेरित दृष्टिगोचर होता है और 'प्रत्यभिज्ञा' में यौगिक-साधना की ध्वनि आती है। इस वैषम्य के बावजूद अनुभूति और उपलब्धि में कोई अन्तर परिलक्षित नहीं होता। इसी दृष्टिकोण से 'पुनर्मिलन' की रचनाओं की नीचे विवेचना की जा रही है।

अनन्त काल से जीव उस शाश्वत अनन्द की खोज में है, जिसकी उपलब्धि के पश्चात् कोई ईहा अवशिष्ट नहीं रह जाती। वह स्वयं आनन्द स्वरूप हो जाता है। ससार की सासारिकता जीव की आनन्द विषयक चतुर्मुखी खोज का परिणाम है। किन्तु, जब तक उसकी दृष्टि बहिर्मुखी होकर उस आनन्द की खोज करती है, वह नहीं प्राप्त होता। क्योंकि बाह्यानन्द तो आभ्यन्तर आनन्द का उच्छ्वलन-मात्र है। इसी कारण उसे सासारिक सुखों में आनन्द की वह उपलब्धि नहीं होती, यद्यपि आनन्द की ध्वनि प्रत्येक सांसारिक विग्रह में आती है। 'कोकिल' जी ने इसी भाव की अभिव्यक्ति 'सही है मिला न तेरा द्वार' शीर्षक गीत के अन्तर्गत की है। सांसारिक सुखों की अतृप्ति की परिचारिका कवायत्री की निम्न पक्तियाँ दृष्टव्य हैं—

“देखे छुये, सुने, सब सुख
पर किये न अंगीकार,
भोगे भोग बिताने को दिन
तिथि का था एतबार
मेरा समपूरन जीवन है शांत, स्निग्ध इनकार।”^२

किन्तु, पथ के समग्र आवरणों (प्रलोभनों) के हट जाने पर उस परमानन्द, परम चेतना का उन्हें साक्षात्कार हो गया और उनके सभी 'इनकार', 'स्वीकार' बन गए। चेतना की उस लोकोत्तर ज्योति का सामना वह न कर सकी। अतएव, उन्होंने उस

१ पुनर्मिलन, 'आमुख' पृष्ठ ५

२ वही, पृष्ठ २१, २२

परम ज्योति के समक्ष आत्म-समर्पण कर दिया । इस भाव की पक्तियों में कवयित्री की चरम आध्यात्मिक अनुभूति चित्रित हुई है:—

“सजग चेतना हुई आज सब
तुम्हे देख साकार,
किन्तु दृष्टि में नहीं समाता
यह विराट आकार,
मैं न पकड़ पाऊँगी तुमको तुम्ही करो अब प्यार ।”¹

जब साधक को प्रभु अपनाते हैं तो उसकी मानसिक वृत्ति में बिल्कुल परिवर्तन हो जाता है । ससार के समग्र सुख फीके पड़ जाते हैं । उसके समक्ष जैसे नये लोक का वातायन खुल जाता है । उसे एक दूरागत ध्वनि अपनी ओर आने का निमन्त्रण देती हुई प्रतीत होती है । साधक को यह मानसिक स्थिति इस बात की द्योतिका है कि अभी उसके समक्ष ‘आनन्द’ का ‘चेतना’ का धूमिल रूप ही है जिसमें अभी आकार स्पष्ट नहीं है । इस भाव को कवयित्री ने ‘जैसे दूर कही जाना है’ शीर्षक गीत में स्पष्ट किया है.—

“जैसे दूर कही जाना है ।
मुझे सुहाते नहीं वस्त्र ये
सुन्दर रत्नाभूषण,
फीके लगते पूर्ण चन्द्रमा
फीके लगते पूषण
कहिँ उस पार मेरा मन-मानिक,
जैसे कि हेराना है ।
जैसे दूर कही जाना है ।”²

कवयित्री की निम्नलिखित पक्तियों में अतीन्द्रिय जगत् के वे पट उद्घाटित हुए हैं जहाँ उसे चेतना से साक्षात्कार हुआ है*। पक्तियों के शब्द-शब्द से आध्यात्मिक गहराई प्रकट होती है:—

“रोम-रोम में जिह्वा डोली
तुम्हे देख अज्ञात्,
कोष-कोष में जगी कथाए
युगों-युगों की बात
कैसे उसके घाव दिखाऊँ, पूछ रहे क्या हाल ?”³

१ पुनर्मिलन, पृष्ठ २३

२ वही, पृ० २४

३ वही, पृ० ३०

इन पक्तियों की आध्यात्मिक अनुभूति श्री अरविन्द की इन पक्तियों की आध्यात्मिक अनुभूति के प्रायः समकक्ष पहुँच गयी है:—

“My mind, my soul grow larger than all space;
Time founders in that vastness glad and nude,
The body fades, an outline, a dim trace,
A memory in the spirits solitude.”¹

श्री अरविन्द की पक्तियों में योगिक साधना से उपलब्ध सिद्धि की अभिव्यक्ति है, इस लिए उद्धृत पक्तियों में एक दृष्टा की दृष्टि न्याप्त है और ‘कोकिल’ जी की पक्तियों में उनका कवि प्रमुख है, साधक गौण। इसलिए उनकी अभिव्यक्ति में भावना परक समर्पण व्याप गया है। साधक अथवा योगी की तन्मयता नहीं प्राप्त होती, एक भक्त की तीव्र अनुभूति ही मुखर हो सकी है, जिसमें वह अपने प्रभु से आप-बीती कह देने को आतुर है।

श्री अरविन्द-दर्शन जड़-चेतन में एक ही चैतन्य-तत्त्व को व्याप्त मानता है। श्रीमती ‘कोकिल’ जी ने भी उस प्रभाव को स्वीकार किया है। उनका कहना है कि संसार की यह स्थापना है कि तन जो जड़ता-पूर्ण है उसमें वह ज्योतिर्मय चैतन्य तत्त्व कैसे निवास कर सकता है? किन्तु, मैं तो जड़-चेतन में एक ही ज्योति को व्याप्त अनुभव करती हूँ। इस भाव की द्योतिका इन पक्तियों को देखिए:—

जग कहता है तन नश्वर है, तुम
कैसे इसके वासी ?
ये रहस्य अब तुम बिन हमसे !
कैसे जाय उधारे ।
तन में व्याकुल ज्योति फुहारे ।
मोहन होहु न छिन इक न्यारे²

वही विराट् चित् हमारे चित्त में भी निवास करता है। साधना धर्मी होने के कारण उसमें ‘चुम्बकता’ है और इसी कारण जैसे चित्त की ललक चित्त को प्राप्त करने की है, उसी प्रकार चित् भी चित्त का सस्पर्श करना चाहता है, करता भी है। श्री अरविन्द की इस दार्शनिक स्थापना का प्रभाव ‘कोकिल’ जी की इन पक्तियों में दृष्टव्य है:—

चित्त ने चित्त को स्पर्श करि लियो
चुम्बकता के भाव,

१ अरविन्दो, लास्ट पोयेम्स, पेज २०

२ पुनर्मिलन, पृ० ३२

आदि-जननि की परम कोख को
कैसे मिटै प्रभाऊ ।”¹

किंतु इन पक्तियों में आध्यात्मिक अनुभूति की गहराई नहीं है। ऐसा लगता है कि बात ऊपर-ऊपर से कही गयी हो। इसका केवल बौद्धिक उपनयन ही है, इसलिये ये पक्तियाँ मानस के बौद्धिक धरातल का ही स्पर्श करती हैं।

चैतन्य तत्व की अनुभूति के साथ मानस-मन के समग्र संस्कार नष्ट हो जाते हैं। उसको एक नूतन दृष्टि के साथ नवजीवन प्राप्त होता है। इस आध्यात्मिक अनुभूति की अवतारणा कवयित्री ने ‘जलो अब मेरे कण कण जलो !’ शीर्षक गीत के अन्तर्गत की है। इस अनुभूति की गहराई सर्वाधिक इन पक्तियों में दृष्टिगोचर होती है—

“मेरे तन के कोष-कोष में,
नन्हे, सीमित तोष-तोष में,
गलो अब सब कुण्ठाओ गलो ।”²

अतीन्द्रिय जगत् की उस अनुभूति को जिसको प्राप्त करके द्वैत नष्ट हो जाता है और साधक अपने स्वरूप का परिचय प्राप्त करता है, कवयित्री ने बड़ी सतर्कता के साथ उस आध्यात्मिक भूमिका के दर्शन इन पक्तियों में कराने की चेष्टा की है—

“वहाँ नहीं कोई पूज्य, पुजारी
एक रंग इक रूप,
एकहि तन, इक प्राण बने सब
वहाँ कहाँ यह भीर ।”³

निःसन्देह इन पक्तियों का अनुभूति-धरातल आध्यात्मिकता के उस स्तर पर है जहाँ उसकी अतीन्द्रियता पर सन्देह नहीं किया जा सकता। इन्हे अतीन्द्रिय काव्य के प्रकृष्ट उदाहरण के रूप में ग्रहण किया जा सकता है। इन पक्तियों की प्रतिध्वनि श्री अरविन्द की निम्न पक्तियों में भी सुनी जा सकती है:—

“He is in me, round me, facing everywhere;
Self walled in ego to exclude His right,
I stand upon its boundaries and stare,
In to the frontiers of the Infinite.”⁴

श्री अरविन्द की इन पक्तियों की आध्यात्मिक भूमि एक ऋषि (दृष्टा) की है, जहाँ पर खड़े होकर वे अपने चतुर्दिक अनन्त-सत्ता को देख रहे हैं। ‘कोकिल’ जी का

१ पुनर्मिलन, पृ० २५

२ वही, ,, ३६

३ वही, ,, ३८

४ अरविन्दो, लास्ट पोयेम्स, पेज नं० ३५

मानस-धरातल उस साधक का है जो अपनी सिद्धि को प्राप्त करके विभेद दृष्टि से मुक्त हो गया है । अध्यात्म की एक ही भूमि न होने पर भी दोनों में आध्यात्मिक कविता का उत्कृष्ट रूप प्राप्त होता है ।

जीवात्मा अनादि काल से परमानन्द (नित्यानन्द) की खोज में है । आनन्दान्वेषण की इस यात्रा में उसने ऐसा कुछ नहीं है जो न किया हो । किन्तु अभी तक उसे अपना चिर अभीष्ट आनन्द नहीं प्राप्त हो सका है । फिर भी वह अभी निराश नहीं है । अनेक प्रलोभनों प्रतिबन्धों को पार करता हुआ वह आगे बढ़ता ही जाता है । क्योंकि बिना उसकी उपलब्धि के उसे शान्ति नहीं मिल सकती । उसके बिना वह रह नहीं सकता । जीव अथवा साधक की इस मनःस्थिति का वर्णन कवयित्री ने 'तुमहि बिन रह न सको गोपाल'^१ शीर्षक गीत के अन्तर्गत किया है । इस गीत का मानस-धरातल बहुत उच्च नहीं है । क्योंकि इसमें सघर्ष और प्रभु-समीप्य के प्रयास का ही विशेष रूप से उल्लेख किया गया है । कवयित्री के गीत का स्वर अभी एक यती (यत्न करने वाले, साधक) का ही है । अभी वह दृष्टा नहीं बन सका । इसलिए यद्यपि इस गीत में ससार के मिथ्यात्व के माध्यम से प्रभु की अनन्त आनन्दमयी सत्ता (ज्योति-किरण) का धूमिल आभास कवयित्री को उपलब्ध होता हुआ प्रतीत होता है, किन्तु अभी उसका समग्र दर्शन नहीं कर पायी है । केवल उसकी उपलब्धि के लिए कृत-सकल्प ही हो सकी है । कवयित्री के 'मेरा प्यार हार क्या जाने'^२ 'मैं तुम्हे ही जानती हूँ'^३ शीर्षक गीतों में अनन्त सत्ता की चरम अनुभूति का प्रयास दृष्टि-गोचर होता है । 'मैं तुम्हे ही जानती हूँ' शीर्षक गीत के अन्तर्गत कवयित्री ने इस सत्य का उद्घाटन किया है कि यदि कोई व्यक्ति दृढ़ सकल्प होकर अध्यात्म मार्ग पर चल देता है तो ईश्वर उसके ऊपर कृपालु होता है तथा उसे अन्तर्दृष्टि प्रदान करता है जिसके द्वारा उसे सहज ही परमात्मा के स्वरूप का ज्ञान हो जाता है । एतद्विषय आध्यात्मिक अनुभूति को कवयित्री ने निम्न पक्तियों में अभिव्यक्त किया है —

“ज्ञानियों की दीठि जिस
पर पहुँच कर अंध होती,
मानियों की राह जब निज
भीतियों से बन्द होती,
सहज अन्तर ज्ञान से मैं निज दिशा परिणामती हूँ ।”^४

१ पुनर्मिलन, पृ० ३६

२ ,, पृ० ४०

३ ,, ,, ४२

४ ,, ,, ४३

इन पक्तियों में कवयित्री के उस मानस धरातल का अभिव्यजन हुआ है जिसे श्री अरविन्द 'इन्ट्यूशन' कहते हैं। मानस के इस धरातल को दिव्य-दृष्टि अथवा अन्तर्दृष्टि भी कहा जा सकता है। श्री अरविन्द ने अपने मानस-धरातल के वर्गीकरण में इसे (इन्ट्यूशन को) तीसरा स्थान प्रदान किया है। श्री अरविन्द के आध्यात्मिक स्तर के अनुसार इस गीत का आध्यात्मिक स्तर बहुत ही ऊँचा है।

'ऐसे परम विनोदी ह्याल'^१ शीर्षक गीत के विषय में कवयित्री ने 'पुनर्मिलन' में एक पाद टिप्पणी दी है, "यह गीत सृष्टि के स्रष्टा पुरुष और प्रकृति की लीलात्मकता को उपस्थित करता है। 'लीला' शब्द का अर्थ बड़ा विचित्र है। 'शब्द कल्पद्रुम' में इस शब्द की व्युत्पत्ति और अर्थ इस प्रकार दिया हुआ है—लीला, स्त्री (लयनमिति) ली+सम्पदादित्वात् विवम्। लिय लातीति (ला+कः।) केलि विलासः। शृङ्गार भाव चेष्टा। इति मेदनी। ले ४७॥ खेला। इति विश्वः अर्थात् शब्द कल्पद्रुम के अनुसार लीला शब्द का अर्थ है, केलि, विलास, शृङ्गार, भाव, चेष्टा तथा खेला, जिसे क्रीडा भी कहा जा सकता है। किन्तु, लीला को साधारण जन की शृंगार भावना, केलि-विलास अथवा क्रीडा के लिए ग्रहण नहीं किया जा सकता। प्रकृति-पुरुष की केलि, क्रीडा और शृङ्गारिक चेष्टाओं के लिए ही इस शब्द का प्रयोग किया गया है।^२ 'कोकिल' जी ने भी इसी अर्थ में इसका प्रयोग किया है। प्रकृति-पुरुष के विलास का स्तर सास'रिक नहीं है वरन् इसका प्रयोग सर्वथा आध्यात्मिक स्तरों के लिए किया जाता है। लीला शब्द के साथ सहज ही रहस्य-भावना जुड़ जाती है जो स्वयं ही अलौकिक होती है। कवयित्री के इस गीत का परिवेश अत्युच्च आध्यात्मिक भूमिका में प्रतिष्ठित है। जड़-चेतन में सर्वत्र एक ही अभेद दृष्टि की प्रतिष्ठापिका निम्न पक्तियों को देखिए—

“युग युग रह कर साथ काज तो
सगे बने परजात, •
जड़-चेतन, ये धरा गगन औ।
पावक पानी, वात,
तरह तरह के रागन मे भरि
फिर फिर कठ भँटात।”^३

चेतना के द्वारा उद्धाटित होने पर इन्द्रिया-भूति की प्रकृत बहिर्मुखी वृत्ति अन्तर्मुखी हो गयी है और जड़-चेतन, पावक, पवन आदि कुछ नयी ही रागिनी अलापते से

१ पुनर्मिलन, पृष्ठ ४५

२ 'शब्द कल्पद्रुम' प्राचीन संस्करण, पृष्ठ २२४

३ पुनर्मिलन, पृष्ठ ४८

प्रतीत होते हैं। कवयित्री का यहाँ पर आध्यात्मिक अथवा दैवी जीवन की ओर संकेत है।

‘जाना है उस पार हमें जाना है उस पार’^१ शीर्षक गीत में कवयित्री ने अतीन्द्रिय-स्तरो की अनुभूति की चर्चा की है। इस रचना में मानस-स्तरो की उस अनुभूति का वर्णन है जिसमें भौतिक और दैवी भूमिकाओं को एक ही ब्रह्म का स्वरूप स्वीकार किया गया है। एतद्विषयक निम्नलिखित पक्तियाँ दृष्टव्य हैं:—

‘हरना है स्वर्ग का एकाकी अहकार,
हरना है भयाकुल धरा का भार,
जोड़ना है स्वर्ग से धरा का हमें तार।’^२

किन्तु, यद्यपि इन पक्तियों में अरविन्द-दर्शन के विकास-सिद्धान्त का चरम रूप वर्णित है, फिर भी इनमें आध्यात्मिक अनुभूति का रचमात्र भी प्राप्त नहीं होता। कवयित्री ने श्री अरविन्द-दर्शन को बौद्धिकता के आधार पर ही छन्द-बद्ध करने का प्रयास किया है, इसलिए इनमें बुद्धि के ऊपर अन्य आध्यात्मिक स्तरो को स्पर्श करने की क्षमता नहीं है। इस समग्र रचना का स्वर बौद्धिक ही है।

‘अँखियाँ जनम सफल करि डारहु’ तथा ‘मैया अब मैं काह निहारौ’^३ शीर्षक गीतों के अन्तर्गत ‘कोकिल’ जी ने पूर्ण समर्पण तथा अनन्य भाव का द्योतन किया है। इन रचनाओं में यह दिखाने का प्रयास है कि बिना-पूर्ण-समर्पण और अनन्यता के प्रभु की प्राप्ति नहीं हो सकती। जैसा कि ऊपर कहा गया है श्री अरविन्द का कहना है कि चेतनानुभूति के उच्च शिखरों पर पहुँच कर साधक को नव्य जीवन की प्राप्ति होती है। शरीर वहीं रहता है किन्तु मानस-स्तर में परिवर्तन अथवा रूपान्तर हो जाता है। इस अनुभूति का चित्र कवयित्री ने निम्न पक्तियों में उपस्थित किया है:—

‘मैया फिर से जीवन पायो।
नवल-प्राण सचरित भये औ,
तनहू नाहिं गवायो,
ओही तन से सर्जित, ज्योतित,
रक्त मास दोहरायो।’^४

१ पुनर्मिलन, पृ० ५१

२ वही, पृष्ठ ५२

३ वही, पृ० ५३-५५

४ वही,

“कुछ अनछूयो स्पर्श कियो,
कुछ अनदेखो दिखरायो,
आज धरा पर अनचेतो सो
लगत स्वर्ग नियरायो ।”^१

इस समग्र रचना में कवयित्री ने मानस की अनुभूति के उस स्तर का वर्णन किया है, जिसे श्री अरविन्द ने अतिमानस (ओवर माइण्ड) की सज्ञा दी है। श्री अरविन्द के अनुसार मानस के उपर्युक्त स्तर पर जब मानव-मन अधिष्ठित हो जायेगा तो अभी तक की जागतिक अनुभूति में पूर्ण रूपान्तर उपस्थित हो जायगा। तब मानव सारे द्वन्द्वों के अन्तर्गत एक ही चेतना-व्यापार को देख कर भ्रमित न होगा और न उसे सासारिक सुख-दुखों की ही अनुभूति होगी। वह सतत नित्यानन्द में डूबा रहेगा। अब तक के ऐन्द्रिक व्यापार में समूल परिवर्तन उपस्थित हो जायगा। उपर्युक्त पक्तियों में कवयित्री का मानस-धरातल अत्युच्च आध्यात्मिक स्तर पर पहुँच गया है।

‘मोहन एकै मन अभिलास’^२ गीत का स्वर प्रार्थना का है जिसमें कवयित्री ने प्रभु से यह याचना की है कि वह उसे अपने प्रति अनन्य बने रहने की क्षमता प्रदान करे। ‘यहा अब आकर करो निवास’^३ शीर्षक गीत का स्वर भी प्रार्थना का ही है, जिसमें आध्यात्मिक अनुभूति की सर्वोच्च स्थिति का वर्णन भी कवयित्री ने किया है। इसके लिए निम्न पक्तियाँ दृष्टव्य हैं:—

“अन्त हुई अब सकल प्रतीक्षा
अन्त हुई सब आस,
कितना स्थिर और अचंचल
है मेरा निश्वास ।”^४

‘मोहन ! का टोना करवायो’ शीर्षक गीत के अन्तर्गत भी चरम सत्य की उपलब्धि के पश्चात् जीवन में रूपान्तर होने की बात कही गई है। मानस-स्तर की इस अनुभूति की परिचायिका कुछ पक्तियाँ इस प्रकार हैं —

“उलट गए सब नाम रूप
इक नवल जगत प्रकटायो,

१ पुनर्मिलन, पृष्ठ ५९

२ वही, पृष्ठ ६६

३ वही, पृष्ठ ६७

४ वही,

कहूँ न टिकनहार मेरो मन,
कैसे सुथिर टिकायो ।”^१

‘अब तो यह तन ही मन्दिर है’^२ शीर्षक रचना में भी कवयित्री ने अतिमानस की अनुभूति का—जिसमें जगत् की अनुभूति एक नूतन ही परिवेश में होती है—अत्यन्त सुन्दर चित्र उपस्थित किया है। यह रचना भी आध्यात्मिक कविता (भोवर हेड पोयेट्री) का एक उत्कृष्ट उदाहरण है !

अहंकार के पूर्ण निरसन का चित्र कवयित्री ने ‘सखि ! मुझ में अब क्या है ?’^३ शीर्षक रचना में खींचा है। कवयित्री की अनुभूति में भीगी हुई निम्न पक्तियाँ देखिए :—

“जिन सकेतो पर चलता है
जग का यह गति चक्र निराला,
पाप पुण्य और प्यार ईर्ष्या
उनको ही सब कुछ दे डाला,
भाव उसी के बोल बने अब
मुखे किसी से कहना क्या है ।”^४

“जैसे मैं ही चली जा रही हूँ” शीर्षक रचना में कवयित्री ने मन की अद्वैत-स्थिति का वर्णन उपस्थित किया है। निश्चय ही इस गीत में कवयित्री का मानस आध्यात्म की अत्युच्च स्थिति पर पहुँचा हुआ प्रतीत होता है। कवयित्री जगत् के यावत् पदार्थों में सर्वत्र अपने स्वरूप को व्याप्त देख रही है। निम्न पक्तियों में उसकी यह अनुभूति अपनी चरमावस्था में पहुँच गयी है :

तारो और चाँद के अनुधावन में,
और वायु के अच्युत-गति-धारण में,
जैसे मैं ही बढी जा रही हूँ ।”^५

१ पुनर्मिलन, पृष्ठ ७१

२ वही, पृष्ठ ७१

३ वही, पृष्ठ ९०

४ वही,

५ वही, ६२

कवयित्री का सृष्टि के साथ यह तादात्म्य भाव श्री अरविन्द की इन पक्तियों से कितना प्रभावित प्रतीत होता है :

I have wrapped the wide world in my widerself
 And time and space my spirits seeing are.
 I am the god and demon, ghost and elf,
 I am the wind's speed and the blasing star.
 All nature is the nursbing of my care.
 I am its struggle and the eternal rest;
 The worlds joy thrilling runs through me, I bear
 The sorrows of millions in my lonely prea t.
 I have learned a close identity with all,
 Yet am by nothing bound that I become,
 Carrying in me the universe's cell
 I mount to my imperishable home.
 I pass beyond time and Life on measureless wings,
 Yet still am one with born and unborn things.¹

किन्तु जिस प्रकार श्री अरविन्द की पक्तियों में उनकी चेतना विश्व के साथ एकता स्थापित करके भी अपनी बैयिक्तकता को अक्षुण्ण बनाए हुए है और विकसित होती हुई नव्य-स्तरों के आरोहण में सलग्न है, ठीक उसी प्रकार कोकिल जी भी अपने चेतना-अस्तित्व को पृथक् रखते हुये चेतना के नूतन शिखरों पर चढ़ती चली जा रही हैं। आध्यात्मिक-अनुभूति के इस स्तर को विशिष्ट आध्यात्मिक स्तर कहा जा सकता है।

‘मैं चरणों की अंध पुजारी’ शीर्षक रचना में कवयित्री ने साधना के अन्त-रायों की चर्चा की है, जो अनेक प्रकार के प्रलोभनों के रूप में साधक के मन को प्रलुब्ध करने की चेष्टा करते हैं और उसकी अभीष्ट-प्राप्ति में बाधा उपस्थित करते हैं। कवयित्री ने इन बाधाओं का अनुभव इस प्रकार किया है :

‘‘काम कुबेर खड़े हैं सम्मुख,
 पर हिम की कैसी लाचारी,
 नयनों ने उठ छवि न निहारी।
 मैं चरणों की अंध पुजारी।

कीर्ति खड़ी थी भीड़ लगाकर,
 मुझको बेसुध, बेकस पाकर
 लौट गये हेती हितकारी।’’²

१ अरविन्दो, लास्ट पोयेम्स, पेज ९।

२ पुनर्मिलन, पृष्ठ ९४।

साधक के साधना-मार्ग में जिन अन्तरायों का सर्वाधिक प्रभाव रहता है वे हैं काम, कंचन और कीर्ति अथवा यश । ससार से तनिक भी ऊपर होने की चेष्टा कीजिए कि ये प्रलोभन अनेक रूपों में बाधा उपस्थित करने की चेष्टा करेंगे । कवयित्री ने कंचन को 'कुबेर' से अभिव्यक्त किया है और कामिनी को काम से तथा कीर्ति को उसी रूप में चित्रित किया है । इस रचना का स्वर अत्युच्च अध्यात्म का नहीं है, वरन् इसमें साधक की साधना के प्रथम चरण का ही उल्लेख मिलता है, जहाँ उसके समक्ष सिद्धियों के रूप में अनेक प्रलोभन आते हैं । 'मैं तो जैसे भूल गई थी नाम तुम्हारा'^१ शीर्षक गीत के अन्तर्गत भी कवयित्री ने साधना के अनेक अवरोधों की चर्चा की है । यहाँ पर भी उसका मानस-धरातल एक साधक का ही है ।

'मेरा मन चरणों में लग रहा' गीत के अन्तर्गत कवयित्री ने उस आध्यात्मिक अनुभूति को चित्रित करने का प्रयास किया है, जहाँ पर जीवन के वास्तविक आनन्द का स्वरूप प्रकट होता है । सासारिक दुःखों की अनुभूति सुखों में रूपान्तरित हो जाती है । कवयित्री का कहना है कि ऐसा इसलिए संभव होता है, क्योंकि जड़-चेतन सबके पीछे एक ही सत्य है :

“सब के पीछे एक सत्य है
जो इन सबको साधे
जहाँ पूर्ण सब रूप, रंग
अब मन उसमें पाग रहा ।”^२

कवयित्री की इन पक्तियों में वास्तव में जीवन का समग्र रूप चित्रित हुआ है । 'मुझ को मेरी मुक्ति मिल गई है'^३ शीर्षक गीत में भी इसी आध्यात्मिक जीवन का चित्रण हुआ है ।

'पुनर्मिलन' की रचनाओं का विषय की दृष्टि से निम्न प्रकार से समापन किया जा सकता है .

- (१) आत्म-समर्पण के द्वारा अहंकार का नाश तथा अध्यात्म की उपलब्धि ।
- (२) साधना के द्वारा जड़-चेतन में एक ही चेतना की अनुभूति ।
- (३) साधना मार्ग में चलने पर अनेक अन्तरायों के विघ्न ।

आरती

'कोकिल' जी का तीसरा काव्य-संग्रह श्री अरविन्द आश्रम द्वारा सन् १९६० ई० के दिसम्बर मास में प्रकाशित 'आरती' है । इसकी विषय-वस्तु चार खण्डों में

- १ पुनर्मिलन, पृष्ठ ६७ ।
- २ " " ९६ ।
- ३ " " ९९ ।

विभक्त है। इस विभाजन के विषय में 'दो शब्द' के अन्तर्गत कवयित्री ने लिखा है:- प्रथम खण्ड में माता जी की पुस्तक के या तो अनुवाद हैं या भावनाओं की सीधी प्रतिछाया। दूसरे खण्ड में मेरा अन्तःस्फुरण, तीसरे में उर्ध्वारोहण और चौथे में एक शिशु जिज्ञासा का रूप ले लिया है।¹ इन चारों खण्डों को क्रमशः इस प्रकार अभिहित किया गया है :

प्रथम खण्ड—मत्र गीत,
द्वितीय खण्ड—अन्तःस्फुरण,
तृतीय खण्ड—ऊर्ध्वारोहण,
चतुर्थ खण्ड—शिशु मथन

प्रथम खण्ड की रचनाएँ श्री अरविन्द आश्रम की माता जी की पुस्तक के अनुवाद, श्री अरविन्द की चार कविताओं का अनुवाद और इन्हीं दोनों की 'भावनाओं की सीधी प्रतिछाया' से प्रेरित कुछ अन्य रचनाएँ सगृहीत हैं। इसलिए इस खण्ड की रचनाओं के विषय में अनुदित रचनाओं के स्तम्भ में पृथक् रूप से ही विचार करना उचित जान पड़ता है। अस्तु, यहाँ तीन खण्डों की ही विवेचना की जा रही है।

अन्तः स्फुरण

'आरती' के इस खण्ड में कवयित्री की अनुभूति १४ रचनाओं के माध्यम से साकार हुई है। इन रचनाओं में कवयित्री के आध्यात्मिक जीवन के विभिन्न स्तर मूर्त हुए हैं। कही तो इनमें आध्यात्मिक जीवन का स्वरूप, कही दिव्य जीवन की तीव्र-नुभूति, कही साधना के पथ पर चलने की उद्दाम भावना और अडिग निष्ठा, कही साधना के सातत्य के लिये मन को प्रबोधन और कही प्रभु के प्रति निस्व समर्पण की भावना का चित्रण हुआ है। इन सभी रचनाओं में आध्यात्मिक आनन्द का महासागर तरंगित होता दृष्टिगोचर होता है।

इस खण्ड के प्रथम गीत में कवयित्री ने अपनी साधना के क्षणों की विशालता और महत्त्व पर प्रकाश डाला है। कवयित्री ने इस कविता के माध्यम से यह कहना चाहा है कि जब जीवन में आध्यात्मिकता प्रविष्ट होती है तो एक अपूर्व और अद्भुत आनन्द की अनुभूति होती है। जीवन में एक अननुभूत स्फूर्ति और साहस भर जाता है। जीवन दुर्बल नहीं प्रतीत होता है। जीवन के आध्यात्मिक होने पर जो उसमें रूपान्तर होता है, उसका चित्र कवयित्री की इन पक्तियों में देखिये :

“अब ये नव तन, मन के अकुर सब आँधी पानी सह लेगे।

उनकी इच्छा, अभिलाषा ले मेरे अन्तर से विकसँगे।

उनके अन्तर का स्पन्दन है।”²

१ आरती, पृष्ठ १०।

२ ,, पृ० ४९

आध्यात्मिक जीवन के लिए कवयित्री ने 'नव तन मन के अकुर' की सजा दी है, जिसके द्वारा अब सासारिक विपत्तियाँ सहज रूप से सहन की जा सकती हैं। यहाँ पर 'आँधी पानी' जीवन के झझटो पर कठिनाइयों के प्रतीक है। इन पत्तियों से यह प्रतीत होता है कि कवयित्री का मानस-स्तर अध्यात्म की उस भूमिका का स्पर्श करने लगा है, जिसमें जीवन की अखण्ड अनुभूति होती है। किन्तु अभी इस स्पर्श का धरातल इतना उच्च नहीं है कि द्वैत को समाप्त कर सका हो। विषयी विषय को अब भी पृथक् मानता है। उसे कठिन और ऋजु जीवन का विवेक है। इसमें आध्यात्मिक जीवन की प्रथम सीढ़ी की ही अनुभूति का दिग्दर्शन प्राप्त होता है। जैसे यह आध्यात्मिक जीवन की भूमिका ही हो।

"मैं जीवन के हृदय में उठी कोई दिव्य पीर हूँ"^१, 'मैं जडता की अंध गुफा में उडती एक खगी हूँ'^२ तथा "अब रुकने की बात नहीं है मैं बढ़ती ही जाऊँगी"^३ शीर्षक रचनाओं में कवयित्री ने आध्यात्मिक जीवन के प्रारम्भ की सूचना दी है। उसके समक्ष आध्यात्मिक साधना ने नूतन पट खोल दिए हैं। इन रचनाओं के अन्तर्गत कवयित्री की उस मन-स्थिति का चित्र अंकित हुआ है जिसमें वह अपने 'स्व' के परिचय के साथ नूतन जीवन का आभास प्राप्त करने लगी है। उस जीवन के परिचय के साथ-साथ उसकी पूर्ण उपलब्धि के हेतु उसके मन में दृढ संकल्प बढता गया है। वह प्रत्येक विघ्न-बाधा से सामना करने के लिए तत्पर है:

"रुक न सकूंगा कितना भी अब लक्ष्य सरकता जाये
थक न सकूंगा बाधाओं के पर्वत भी आ जायें,
मैं प्रभु के तरकय से छुटने वाला एक तीर हूँ।"^४

उपर्युक्त पत्तियों में कवयित्री के हृदय में आध्यात्मिक जीवन की उपलब्धि के लिए जहाँ तडपन रूपायित हुई है, वहीं उसकी प्राप्ति के लिए दृढ संकल्प की भावना भी परिलक्षित होती है.

कवयित्री योही साधना में नहीं रत हुई है। मन को जब तक कोई सुदृढ अधिष्ठान नहीं प्राप्त होता, वह विराम नहीं लेता। कवयित्री को ससार के समग्र विग्रहों के अन्तर्गत किसी 'अनदेखे' सत्य का झिलमिल आभास प्राप्त हुआ है। इसी लिए वह एक खगी की भाँति क्षिप्त गति से उड़ती हुई उसकी उपलब्धि के लिए कटिबद्ध है:—

-
- १ आरती पृ० ५१
२ " " ५२
३ " " ५३
४ " " ५४

“कोई परछाही है उसके पीछे भाग रही हूँ,
आकारो से अपनी धरी धरोहर माँग रही हूँ,
प्रेम मे किसी अनदेखे के मैं भरपूर पगी हूँ”¹

और वह उस छायाभास के वास्तविक दर्शन जब तक न कर लेगी, उसकी प्राप्ति के लिए वह सतत साधनारत रहेगी, क्योंकि वह उस अनदेखे और ‘अपठित रहस्य’ को मानव के लिए सुलभ कर देना चाहती है—

‘गगा-यमुना का जल जैसे अविरत बढ़ता जाता है,
तारक-दल जल बुझ लिख कोई नया सदेसा कहता है,
उस अपठित रहस्य को मानव के हित पठित बनाऊँगी।’²

अध्यात्म की चरम उपलब्धि पूर्ण ‘अहं’-निरसन के द्वारा सम्भव होती है। कवयित्री को इसका पूर्ण परिचय है। इसीलिए वह अपने इष्ट से अपने प्रेम के बदले कुछ भी नहीं चाहती। अपने निःस्वदान के द्वारा वह अपने ‘अहम्’ को गलाना चाहती है—

‘प्रेम किया है उससे, जिससे बदले की कुछ चाह नहीं,
इस सर्वस्वदान मे है, कुछ रखने की परवाह नहीं,
निज प्रेमी के अन्तर मे अब सारा ‘अहम्’ गलाऊँगी।’³

उपर्युक्त तीनों रचनाओं के अन्तर्गत यद्यपि कवयित्री का मानस अध्यात्म के अत्युच्च स्तरो पर अधिष्ठित नहीं प्रतीत होता, फिर भी उसे इस ससार से परे किसी अन्य जगत की अनुभूति अवश्य हुई है, जिसको अधिष्ठान बना कर इस संसार का अस्तित्व है। इन रचनाओं में कवयित्री की साधना का आभास मिलता है और इसी कारण इन्हे आध्यात्मिक कविता के अन्तर्गत लिया जा सकता है।

भौतिकता के ऊपर अधिक प्रकर्ष होने पर जीवन की एकागी दृष्टि हो गई है। इसी कारण जीवन का सन्तुलन बिगड़ गया है और मानव बार-बार जन्मता और मृत्यु को प्राप्त होता है। इसलिए स्वर्ग को धरा से पुन सयुक्त करने के लिए हमें फिर साधना के तार मिलाने पड़ेंगे। तभी ‘भू’ की ‘स्वर्ग’ में ‘सगाई’ हो सकेगी—

‘मन रे तार न टूटै भाई,
एक बार टूटा सुरपुर से धरा गई बिलगाई।
धूम रही तब से वह युग-युग भटकी औ भरमाई।’
* * *

गूंगो के मुख वाचा फूटै, पगु चढै ऊचाई,
जड़ मे फूटै गान स्वर्ग की भू में होय सगाई।’⁴

-
- १ आरती पृ० ५२
२ " पृ० ५३
३ " पृ० ५४
४ " पृ० ५५

इन पक्तियों में श्री अरविन्द की, जड़-चेतन में एक ही चैतन्य व्याप्त है, की दार्शनिक स्थापना अनुस्यूत प्रतीत होती है।

‘हृदय गुफा से रस अमर झरे’ तथा ‘छिन वह सूरत होय न न्यारी’ शीर्षक रचनाओं में चरम सत्य की अनुभूति के पश्चात् जीवन रूपान्तर का वर्णन किया गया है। इन दोनों रचनाओं का स्वर बौद्धिकता से बहुत ऊँचा है।

‘भीजै तन-मन प्राण और मेरा घर वर भीजै,
घर की भीति, भीति और डेहरी नीव-नीव सीझै
सधि-सधि के दबे मृतक उबरे।’^१

* * *

‘छिन वह सूरत होय न न्यारी
जिसके बिछड़े नीरस हो जाती यह दुनिया सारी,
जिसको पाकर तुच्छ वस्तु भी लगती है अति प्यारी।’^२

उपर्युक्त दोनों उद्धरणों में यह दर्शाया गया है कि बिना चैतन्यानुभूति के ससार में व्याप्त जड़ता से मुक्ति नहीं प्राप्त हो सकती। चैतन्य से सयुक्त होकर प्रत्येक वस्तु अत्यन्त सुन्दर हो उठती है। चैतन्य की अनुभूति के साथ-साथ सारा जडत्व रूपान्तरित होकर सुन्दर चैतन्य बन जाता है। जीवन की एक सर्वथा नयी परिभाषा बन जाती है।

मन को जब उसका अभीष्ट प्राप्त हो जाता है तो फिर वह उसके प्रति पूर्णतया समर्पित हो जाता है। उससे फिर क्षण भर भी पृथक् नहीं होना चाहता। मन की इस स्थिति को भक्तों ने अनन्यता की सज्ञा दी है। * इस प्रकार की भावाभिव्यक्ति कवयित्री ने ‘जाऊ किसके ओर निहोरे?’ शीर्षक रचना के अन्तर्गत की है:

‘शीश झुकाया जहाँ कहीं भी अन्तः तुम्हें ही पाया,
तुम्हीं बनो जब लक्ष्य चाहिए नहीं तुम्हारी छाया—
जिसे प्रेम कर राग रह गए सब कोरे के कोरे।’^४

उपर्युक्त पक्तियों की आध्यात्मिक तन्मयता अत्यन्त उच्च स्तर पर अधिष्ठित है। इन्हें पढ़कर मन स्वतः सांसारिकता से बहुत ऊँचा उठता हुआ प्रतीत होता है।

१ आरती पृ० ५६

२ „ „ ५७

३ मो अनन्य जाके, अस मति न टरै हनुमन्त ।

मै सेवक सचराचर, रूप राशि भगवन्त ॥

(रामचरित मानस)

४ आरती, पृ० ५८

साधक जब अपनी समग्र अहं वृत्ति प्रभु को समर्पित कर देता है तो उसकी सारी 'सुविधाएँ' नष्ट हो जाती हैं और उच्चरभिलषित आनन्द की अनुभूति होती है निःस्व त्याग की इस अनुभूति का चित्रण कवयित्री 'करो अब इस अन्तर में वास' शीर्षक रचना के अंतर्गत किया है—

“बनो तुम ही अब गायक, गीत,
जाय अहंमिका अवधि अब बीत,
ताल पर चले दौड़ती श्वास।”¹

'मुरली बाज रही मधुवन में' शीर्षक गीत के अंतर्गत कवयित्री ने जीवात्मा को आच्छादित करने वाले चार आवरणों का वर्णन किया है। इन आवरणों से जीव को मुक्ति प्रभु की दृष्टि ही दिला सकती है। ये चार आवरण हैं, कनक, चन्दन, चाँदी और लौह। कचन के द्वार में राधा बन्द है। राधा से कवयित्री का तात्पर्य चेतना-शक्ति से है। चन्दन के द्वार से अभिप्राय मानस से है जो कल्पना का अधिष्ठान है चाँदी, के द्वार से कवयित्री का अभिप्राय हृदय से है और लोहे का शरीर से। साधना के द्वारा ये चारों द्वार उद्घाटित होते हैं और साधक को पुनः अपना अभिज्ञान होता है।

मुरली बाज रही मधुवन में
एक गूँज गूँजी आत्मा में द्वार खुले कचन के,
नाच रही राधा छबि देखी रूप-रग नन्दन में।
एक गूँज गूँजी मानस में द्वार खुले चन्दन के,
उड़ी जा रही सबल कल्पना जीवन लिए गगन में।
एक गूँज गूँजी अन्तर में द्वार खुले चाँदी के,
आनन्द बरसा मधी खलबली जीवन के कन्दन में।
एक गूँज गूँजी काया में द्वार खुले लोहे के,
कठिन पतँ टूटी जड़ता की मधु उमगा जीवन में।”²

इस गीत का आध्यात्मिक धरातल अनुभूति के परमोच्च स्तर पर अधिष्ठित है। कवयित्री ने मानो आत्मोपलब्धि के चारों सोपानों का प्रत्यक्ष अनुभव किया हो।

जब साधक को चेतना का अनुभव होता है तो उसका समग्र जीवन स्वर्गीय हो जाता है। उसका अहं मिट जाने से उसके सारे कर्म प्रभु के द्वारा सम्पादित होते प्रतीत होते हैं। इस अवस्था की अनुभूति का चित्रण कवयित्री ने 'एक इशारे पर अब मेरी गति चलती है' में किया है। इस अनुभूति का एक उत्कृष्ट एवं भावमय चित्र निम्न पक्तियों में अत्यन्त स्पष्ट उतरा है:

१ आरती, पृ० ६०

२ " " ६१

‘शेष कहानी रही न जो थी मबका बनी तमाशा,
मुझमे मेरी बात नहीं है और न मेरी भाषा,
कोई बोल रहा है जैसे और कलम चलती है ।’¹

श्री अरविन्द ने भी ‘सावित्री’ के प्रणयन में अपनी इसी प्रकार की मनः स्थिति का अपने एक पत्र में उल्लेख किया है जिसमें उनकी लेखनी बौद्धिकता से परे अनुभूति के घरातल पर स्वतः चालित रही है ।² श्री अरविन्द के इसी आध्यात्मिक घरातल का आभास ‘कोकिल’ जी की उपर्युक्त पक्तियों में मिलता है । निश्चय ही मानस का यह स्तर एक ऋषि जैसा ही है ।

‘कब किसका ईश्वर मिल जाये’ शीर्षक रचना में कवयित्री ने सस्य-प्राप्ति के लिए सभी साधना-मार्गों की शक्ति को स्वीकार किया है । किसी भी मार्ग की उसने अवमानना नहीं की । दृष्टा का यही सदा से दृष्टिकोण रहा है । मार्गों की नहीं, उपलब्धि की महत्ता है । जिस साधना-मार्ग द्वारा साधक का ‘अह’ नष्ट हो जाय, वही उसके लिए सर्वोच्च मार्ग है —

‘वेद न जाने शास्त्र न जाने
फिर भी प्राणी बढ़ा जा रहा,
अरे मुक्ति का द्वार वही है
जिसका अहम् जहाँ चुक जाये ।’³

ऊर्ध्वारोहण

इस खण्ड में सग्रहीत रचनाओं के शीर्षक से ही यह प्रतीत होता है कि इसमें इन्द्रियातीत मानस-स्तरो के ऊपर कवयित्री ने अनुभूति परक प्रकाश डाला है । ‘मातृवन्दना’⁴ तथा ‘दुर्गारूप’⁵ शीर्षक इस खण्ड की दो प्राथमिक रचनाओं में कवयित्री ने उस सर्व शक्तिमयी चेतना-शक्ति का स्तुति-गान किया है, जिसके अभाव में समस्त चेतन अचेतन जगत् निर्वीर्य है । कवयित्री ने बड़ी भावमयी वाणी में उसकी शक्ति का परिचय इस प्रकार दिया है ।

“सर्व ज्ञानमयि, सर्व शक्तिमयि,
सर्व सुन्दरी, सर्व काममयि,
सर्व प्रेममयि हे ।

१ आरती पृ० ६३

२ श्री अरविन्दो, सावित्री, पेज, ८२४ पब्लिशड इन १९५४ ।

३ आरती, पृ० ६५

४ ,, ,, ७१-७२

५ ,, ,, ७२-७३

स्वार्थ क्षुद्रता, अहम् दीनता, पग पग की बाधायें
ले मेरा सब कुछ ले ।”^१

‘सकल तमस अवरोध विदारिणि, दुर्गति वारिणि,
अज्ञता-अधोगति उद्धारिणि,
जड़ता की रूपान्तरकारिणि,
नीव ही बदल दे
विश्व शान्ति का, दिव्य क्रान्ति का, परम शान्ति का,
भारत को बर दे ।”^२

‘जड़ता की रूपान्तर कारिणी’ पंक्ति में कवयित्री के ऊपर श्री अरविन्द के विकास सिद्धान्त का सीधा प्रभाव परिलक्षित होता है, जिसमें चैतन्य को क्रमशः विवर्तित होते हुये मानस के अनेक ऊर्ध्व-स्तरो पर आरोहण करने का प्रतिपादन करते हैं ।

‘मेरी दो ऊषाएँ’ शीर्षक रचना में कवयित्री ने दो अनुभव चित्र अंकित किए हैं । प्रथम चित्र में उस मनःस्थिति का वर्णन है जो जीवन की बहिर्मुखी दृष्टि से संभूत अनेक दुःखों-सघर्षों से आच्छन्न है और दूसरे में उस परमानन्द-स्थिति का चित्रण है जिसकी प्राप्ति के पश्चात् अन्तर्वाह्य एक ही चैतन्य-धारा से आलोकित हो उठता है और जीवन में किसी विरोध और दुख का लेश भी नहीं रह जाता । दोनों स्थितियों का एक-एक चित्र दिया जा रहा है :

‘ऊपर से खतरों के बम मडराने लगे,
भय से तन मन के सब द्वार रुध जाने लगे,
पाहनवत काया और जडवत चेतना हुई,
मन की ज्यो आँख लगी, इन्द्रिय सब अचल हुई,
बाहर का बन्द हुआ, चित अतरस्थ हुआ ।”

और दूसरा चित्र इस प्रकार है : .

‘वात हीन संध्या के नभ में थिर तारक सम मेरा अस्तित्व सकल,
शान्त और निश्चल इक आभा से सजग हुआ
भीतर इक किरण छुटी जैसे इक द्वार खुला,
एक दूसरी ऊषा का आगमन हुआ,
जिसने भीतर बाहर सब कुछ को बदल दिया, सब कुछ मैं जैसे
इक लय संगीत एक स्पन्दन और पुलक हुआ,

१ आरती, पृष्ठ ७२ ।

२ ” ” ७३ ।

३ ” ” ७५ ।

वस्तु वस्तु ने मानो अपना रहस्य खोल, अपना मन्तव्य बोल,
जादू सा फेर दिया,
मेरे मुख मे है अब सुषमा तुम्हारी जगी,
मेरे अन्तर मे प्रेम सरसी तुम्हारी बही,
मेरी दृष्टि मे है अब दृष्टि तुम्हारी ही खुली ।”

उद्धृत पक्तियों मे द्वितीय उषा-चित्र के द्वारा कवयित्री ने आध्यात्मिक चेतना स्तरो का बड़ा क्रमिक एवं चित्रमय वर्णन उपस्थित किया है। वास्तव मे जब मानसिक वृत्ति अन्तर्मुखी होती है तो सारी भौतिकता मे एक क्रान्ति सी होती हुई दिखाई पडती है। भीतर बाहर एक अननुभूत प्रकाश-तरंग तरंगायित हो उठती है और मन, प्राण एक अतीन्द्रिय सगीत की लय से स्पन्दित और पुलकित हो उठते है। उस स्थिति मे अपना अहं मिट जाता है और सभी कुछ सर्वत्र प्रभु के रूप मे ही दृष्टि-गोचर होने लगता है। किन्तु, यह स्थिति बिना बहिर्मुखी दृष्टि के अन्तर्मुखी दृष्टि मे समग्र परिवर्तन के नहीं हो सकती। इस रचना की भावमयी तथा अनुभूति परक पक्तियों मे कवयित्री का मानस-स्तर अध्यात्म की अत्युच्च भूमिका पर अधिष्ठित है। इस रचना को आध्यात्मिक कविता की सरणि मे ऊँचा स्थान दिया जा सकता है।

‘और किसी को कहा पुकारा ?’^१ शीर्षक रचना मे कवयित्री ने यह दर्शने का प्रयास किया है कि सृष्टि के प्रारम्भ से ही जीव ‘आनन्द’ की खोज मे है। किन्तु, चूँकि उसकी चेतना जागरूक नहीं है, इसलिये वह जगत् के विविध व्यापारों और विषयों मे उसका अन्वेषण करता हुआ अनेक जन्म व्यतीत करता चला आ रहा है। किन्तु, उस आनन्द की प्राप्ति उसे तभी होगी जब वह अपने भीतर की चेतना प्रबुद्ध करेगा और बाह्य सहायताओं से विमुख होगा इस रचना मे कवयित्री के मानस का धरातल अन्तर्मुखी होकर चेतना के ऊपरी स्तरो पर आरोहण करता हुआ दृष्टि-गोचर होता है। उसे आनन्द का अधिष्ठान मिल गया है।

‘कौल निभाना होगा’ शीर्षक रचना मे गीता मे भगवान् कृष्ण की उस प्रतिज्ञा का प्रतिबिम्ब प्राप्त होता है, जिसमे उन्होने धर्म की क्षति के पश्चात् उसके सस्थापन के लिये अपने अवतार की बात की है।^२ किन्तु, यहाँ पर कवयित्री ने धर्म की सस्थापना अपने ढग से चाही है। वह केवल सज्जनो अथवा साधुओं की ही रक्षा नहीं चाहती, वरन् सारी मानवता को चैतन्यालोक से आलोकित करना चाहती है। क्योंकि उसने उस ‘प्रतापी महिमा’ को उसकी छाया जगत् के अन्तर्गत पहिचान लिया है

१ आरती, पृष्ठ ७५।

२ ” ” ७६।

३ यदा यदाहि धर्मस्य, ग्लानिर्भवति भारत।

अभ्युत्थानम् धर्मस्य सृजाम्यहं तदात्मनः। गीता।

“आना होगा तुम्हें उतर कर मानव-संस्कारों में,
औ अन्तर की दरार के इन छिपे अहंकारों में,
तुम्हें स्वर्ग से मर्त्यलोक तक सेतु बनाना होगा ।

परछाही का आकर्षण है इसकी एक निशानी,
कि यहाँ कोई बड़ी प्रतापी महिमा पड़ी लुकानी,
उस निखिला सुषमा का सब रहस्य प्रकटाना होगा¹

और ऐसा करके आप कोई अहसान नहीं करेंगे, वरन् इसे करने के लिए तो आप प्रतिज्ञाबद्ध ही हैं । ऐसा करके आप मात्र ‘मानवता’ के ऋण का ‘भुगतान’ करेंगे :

‘हमें नहीं करने है तुमसे आगे और तगादे,
अरे, किए हैं युगों-युगों में तुमने कितने वादे,
मानवता पर चढा हुआ सब ऋण भुगताना होगा ।’²

इस रचना में भी समग्र मानवता के ऊर्ध्व मानस स्तरों पर आरोहण करने के लिए प्रभु से प्रार्थना की गयी है । सृष्टि के रूपान्तर अथवा विवर्तन श्री अरविन्द-दर्शन के ही अनुसार है ।

‘एक प्रश्न’ शीर्षक रचना में भी प्रभु की प्रतिज्ञा को पुनः स्मरण दिलाया गया है । इस रचना में कवयित्री ने आदर्शों के सिद्धान्तों, कलाप्रसूत सौन्दर्य, ज्ञान-विज्ञान के निष्कर्षों, धार्मिक आस्थाओं को सत्यानुभूति के लिए बिल्कुल व्यर्थ सिद्ध किया है । उसका दृढमत है कि वह सत्यालोक जगत में तभी उतरेगा, जब प्रभु स्वयं सिंहासन से उतर कर जगत् में पदार्पण करेंगे :

‘कीचड भरी हरेक गली के कोने में आँतर में,
और पाप के वृक्षों की कोटर कोटर में,
ऊँचे सिंहासन से उतर तुम्हें खुद आना होगा ।
स्वयं तुम्हीं जब चरण धरोगे तब यह जगत् हिलेगा,
उत्तर दक्खिन पूरब पच्छिम तब सब साथ चलेगा,
पुण्य पाप का बेडा सग सग पार लगाना होगा ।’³

इस रचना के माध्यम से कवयित्री को यह कहना अभीष्ट है कि चेतनालोक से समग्र जगत् तभी प्रोद्भासित हो सकता है, जब प्रभु स्वयं उसे अपनावे । आदर्श, कल्पना, ज्ञान-विज्ञान तथा धार्मिक मान्यताएँ किसी से यह कार्य नहीं सध सकेगा । इस कविता में भी आत्म-समर्पण की ही भावना का संकेत प्राप्त होता है ।

१ आरती, पृष्ठ ७९ ।

२ ” ” ७९ ।

३ ” ” ८१ ।

‘अरी तमिल्ले’ शीर्षक कविता में कवयित्री ने जड़ता के अन्तर्गत चैतन्य को अन्तर्भूत देख लिया है। कवयित्री श्री अरविन्द के इस सिद्धान्त का प्रतिपादन करती प्रतीत होती है कि जड़-चेतन को पृथक् अनुभव करना चेतनानुभव की खण्ड दृष्टि है और इसी कारण जगत् में द्वैत के आधार पर सुख-दुःख आदि द्वन्द्वों का अस्तित्व है। इन द्वन्द्वों के फलस्वरूप मानव-जीवन अत्यधिक सकटापन्न हो गया है। जगत् का वास्तविक ज्ञान हो जाने से वह अत्यन्त सुखमय हो जाता है।

‘मन ने मेरे नीद से चिहुक कोई भेद पा लिया,
औ अन्तर के आकारो में कोई रूप लख लिया,
मेरे जड़ तक से पिछला अलगाव मिट गया है।’¹

सारी रचना में इसी प्रकार चेतना की जागरूकता व्याप्त है।

‘नव दम्पति से’ शीर्षक गीत के अन्तर्गत कवयित्री ने जीवात्मा को परमात्मा से परिणीत कर दिया है। वास्तव में ‘अस्मिता’ के कारण जीव अपने स्वरूप का अभिज्ञान नहीं कर पाता। प्रभु जब इसे अपनाते हैं तभी वह इस कार्य में सफल हो पाता है, तभी उसके जीवन का एक नया अध्याय प्रारम्भ होता है, उसके अन्तर्गत एक नयी जिन्दगी उभरती है। इसी भाव का द्योतन करना कवयित्री को अभीष्ट रहा है

“बाहो मे बाहे डाले तुम अपनी
निज विधि गति पर कदम बढाते जाओ
अमृत जात, हे अमृत पुत्र, प्रति विधि को
फिर अपनी अपने ढँग से पलटाओ
जीवन से नश्वरता का प्राचीन कलक मिटाओ।
जुग जुग दोनो जियो अमर हो जाओ।”²

इन पक्तियों के अन्तर्गत अरविन्द-दर्शन का यह भाव अभिव्यक्त हुआ है कि जड़-चेतन के अन्तर्गत चेतना एक सी अनुस्यूत है। जड़ के अन्तर्गत वह चेतना तत्व बड़ी गहराई में है और चेतन के अन्तर्गत वह ऊपरी स्तर पर है। जगत् का स्वरूप वृत्ताकार है। चेतन जड़ से मिलने को उत्सुक है। जब वृत्त पूरा हो जायगा तो जड़ भी चैतन्य-तत्व से परिव्याप्त हो जायगा और तभी नयी जिन्दगी का प्रारम्भ होगा जो अविनश्वर होगी। नव-दम्पति, के प्रतीक द्वारा इसी नव-जीवन की बात कही गयी है, जो अति-मानसिक स्तर पर अधिष्ठित होगी।³

१ आरती, पृष्ठ ८४

२ ,, ,, ८७।

३ देखिए, भारती, फरवरी ६२-‘श्री माँ के प्रवचन’

शिशु-मंथन

शिशु-मथन शीर्षक खण्ड की रचनाओं के लिए कवयित्री ने आरती के 'दो शब्द' में लिखा है "चौथे खण्ड की कविताएं यथार्थ में विद्यार्थियों के लिए लिखी गई थी . . . । इनमें रस लेने के लिये पाठकों की सरल हृदयता अपेक्षित है; क्योंकि यह सब मा के विशाल प्रागण की शिशु क्रीड़ा ही है । इनमें रस लेने के लिए पाठक को भी शिशु बनना पड़ेगा ।"¹ किन्तु, इस खण्ड के अध्ययन के पश्चात् इस निष्कर्ष पर बड़ी सरलता से पहुँचा जा सकता है कि उस परम पिता के हम सब शिशु ही हैं और हमारी उसके प्रति जिज्ञासा एक शिशु की ही जिज्ञासा हो सकती है । इन रचनाओं में श्री अरविन्द दर्शन के विकास-सिद्धान्त और आत्म-समर्पण को बड़ी सरलता के साथ रखा गया है ।

अति मानसिक जीवन में मानव इस सगत् में ही स्वर्गिक आनन्द की अनुभूति कर सकेगा । इस जिन्दगी में जड़ का चेतन के रूप में रूपान्तर होना अवश्यभावी है । इस विचार-धारा का चित्रण 'प्रभु यह कैसी छाह जुडावन' शीर्षक रचना में कवयित्री ने किया है:—

“मर्त्य भूमि में बैठ अमरता की रे श्वासों भरना
जड़ पंखी का प्रकाश नभ में उड़ना कितना पावन ?
इस सुख के बिन इक छिन भी नीरस है सारा जीवन
अकथनीय यह सुख मानव के हित कैसा ललचावन ?”

'मैं प्रभु की भेजी पाती' रचना के अन्तर्गत 'चेतना' को प्रभु की 'पाती' के रूप में स्वीकार किया गया है जो अद्यात्म और भौतिकता को एकसूत्रित करने में समर्थ है ।

'यह ससार अनाथ नहीं है'⁴ शीर्षक रचना में जगत् में प्रभु को व्याप्त बताया गया है । जगत के सारे वैविध्य में उन्हीं का रूप विवर्तित हुआ है । इस गीत के अन्तर्गत वेदान्त के 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' की अनुगूँज व्याप्त है, जो श्री अरविन्द-दर्शन की भा प्राण है ।

'कोई ऐसा जतन बताए ?' शीर्षक गीत के अन्तर्गत सन्तुलित जीवन की जिज्ञासा की गयी है । मानव का जीवन सन्तुलित तभी हो सकता है जब वह भौतिक

-
- १ आरती, पृष्ठ १०
 - २ वही, पृष्ठ ९१-९२
 - ३ वही, पृष्ठ ९३
 - ४ वही, पृ० ९४-९५

जीवन को भी अध्यात्मिक बना ले। सारे द्वन्द्वों को समान रूप से मानता हुआ आगे बढ़ता जाय। यह तभी हो सकता है जब मानव को अपना स्वरूप-ज्ञान हो जाय। कवयित्री ने बड़ी सरलता और भावमयता से इस सत्य का उद्घाटन इस प्रकार किया है :

‘लग जाए सब प्रश्न जगत् के प्रश्न मनुज का जो लग जाये,
कोई आए आकर असली हमे हमारा रूप दिखाए।’^१

‘मुझको तेरी गोद चाहिए’^२ शीर्षक रचना में प्रभु को जगत् में व्याप्त देखने की कामना चित्रित की गयी है तथा ‘बहुत हो गया, बहुत हो गया’ शीर्षक रचना में जागतिक द्वन्द्वों से मुक्त होने के लिए प्रभु से प्रार्थना और ‘भइया राखी तुम्हे बुलाती’^३ इस संग्रह की अन्तिम रचना में जगत् की अनेकता में एकात्मक दृष्टि की कामना की गयी है। इन सभी रचनाओं का स्वर बौद्धिकता से बहुत ऊँचा है। इसे अतीन्द्रिय कहा जा सकता है। ‘कोकिल’ जी के काव्य में श्री अरविन्द के प्रभाव की तालिका निम्न प्रकार हो सकती है :

- (१) चेतना का जड़ (मैटर) में अवरोहण और जड़ का चैतन्य में विवर्तन।
- (२) आत्मार्पण की भावना।
- (३) जड़ता का चैतन्य के पास पहुँचने का प्रयास।
- (४) जड़ता और चैतन्य में एक ही चैतन्य का अनुभूत होना।
- (५) श्री अरविन्द की भाँति कोकिल जी भी आध्यात्मिक साधिका है, इसलिये उनके काव्य में उपर्युक्त आध्यात्मिक उपलब्धियाँ मानस को उन ऊपर स्तरों पर चाहे थोड़ी ही देर के लिए सही, अधिष्ठित करने की क्षमता रखती हैं।

(२) श्री आरसी प्रसाद सिंह की रचनाओं में अरविन्द-दर्शन का प्रभाव

श्री आरसी प्रसाद सिंह मुख्यतया सौन्दर्य और उद्दाम जीवन के कवि रहे हैं। किन्तु, उनकी कुछ रचनाओं में श्री अरविन्द-दर्शन का भी प्रभाव पडा है। इन रचनाओं में मुख्य हैं उनका प्रबन्ध काव्य ‘नन्ददास’ और कुछ अन्य रचनाएँ जो समय-

१ आरती, पृष्ठ १०१

२ वही, पृष्ठ १०६

३ वही, पृष्ठ १०८

समय पर विभिन्न पत्र एवं पत्रिकाओं में प्रकाशित होती रही है। इन्हीं का क्रमिक विवेचन उपस्थित किया जा रहा है।

नन्ददास—(रचनाकाल-प्रारम्भ १९४४—समाप्ति १९५१,
प्रथम संस्करण १९५३)

इस काव्य के लिए कवि ने 'एक प्रतीक, काव्य और जीवन-दर्शन'^१ कहा है। इससे सिद्ध होता है कि कवि का एकमात्र उद्देश्य अष्टछाप के कृष्ण भक्त कवि नन्ददास के चरित्र के माध्यम से किसी अन्य सत्य की प्रतिष्ठा करना रहा है। प्रारम्भ में 'अजन्मि' शीर्षक से कवि ने श्री अरविन्द का स्तवन किया है, जिसमें उसने उन्हें युग-दृष्टा ऋषि और अवतारी महापुरुष के रूप में स्मरण किया है और साथ ही श्री अरविन्द-दर्शन की मूल दार्शनिक स्थापनाओं पर प्रकृष्ट प्रकाश डाला है। श्री अरविन्द-दर्शन की प्रतिष्ठापक कुछ पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

“चन्द्रोदय हो गया, ज्वार लहरी सागर में,
भू पर उतरा स्वर्ग, उठा भूतल अम्बर में।
तुम हो, जिसमें युगल ध्रुवों के छोर मिले हैं,
पूर्व और पश्चिम के दोनों पुष्प खिले हैं।
एक साथ ही तुम में सागर की गहराई,
और हिमालय की है नभ-चुम्बी ऊँचाई।

* * *

आरोहण के साथ चाहते हो अवरोहण।
चाह रहे तुम स्थूल भूत का भी परिवर्तन।

* * *

इस अनेकता और विविधता में भी छिपकर,
बैठा है जो एक, एक वह केवल, अक्षर।
वह तू ही है, है यहाँ, अभी है। यही बोध है।
यही तत्त्व द्रष्टाओं का सर्वोच्च शोध है।
जैसे मिट्टी उत्पादान है सभी घटों का,
और सूत्र है भाँति-भाँति के सुघड पटों का।

* * *

वैसे ही सद् वस्तु एक ही व्याप्त भुवन मे ।
वही एक चैतन्य रमा है भू के कण-कण मे ।
उसके लिए कौन है छोटा ? कौन बड़ा है ?
चिदानन्द घन अद्वितीय 'सर्वत्र भरा है ।'

* * *

देख रहा हू प्रखर ज्योति जो उतर रही है
दिव्य स्वर्ग से, जो भूतल पर बिखर रही है
राशि-राशि सुमनो के दल पर, किसलय मुख पर ।
ताल-ताल पर थिरक रही जो नवल छन्द भर ।
वह प्रवेश कर चुकी बुद्धि की गुहा गहन में ।
समा चुकी वह चिर प्रकाश की धारा मन मे ।
वह कर चुकी प्राण के मण्डल को भी संयत ।
अब वह जड़ के अन्तराल मे घुसी अपरिहृत ।
वह जड़ जो चिर युग-युगान्त से रहा अचेतन ।
रश्मि-स्पर्श से रहित, तिमिर से पूर्ण अपावन ।
बरसेगी जड़ मे भी जीवन-ज्योतिर्धारा ।
दूटेगी निश्चित निश्चेतन प्रस्तर-कारा ।'¹

उद्धृत पक्तियों मे कवि श्री आरसी प्रसाद सिंह जा ने श्री अरविन्द की मुख्य दार्शनिक स्थापनाओ, जगत् का अतिमानस-स्तर पर संभाव्य रूपान्तर, चेतन-तत्त्व का आरोहण और अवरोहण, जड़-चेतन मे एक ही चेतन-तत्त्व की व्यापकता का सरस काव्यमय अभिव्यंजन किया है । इसी से सिद्ध होता है कि वे 'नन्ददास' प्रबन्ध काव्य को श्री अरविन्द-दर्शन के परिवेश मे ही रखना चाहते है । जिस प्रकार श्री अरविन्द ने अपने 'सावित्री' महाकाव्य को 'ए लीजेण्ड ऐण्ड सिम्बल' कहा है, उसी प्रकार श्री आरसी प्रसाद सिंह ने भी 'नन्ददास' को 'प्रतीक और जीवन-दर्शन' कहा है । इसका स्पष्टीकरण करते हुए उन्होने स्वयं प्रस्तावना मे लिखा है :

'नन्ददास' काव्य तो है ही, पर इसके साथ ही वह एक जीवन-दर्शन है और प्रतीक भी ।'

ग्रंथ के नाम से सम्भवतः यह भ्रम उत्पन्न हो सकता है कि यह नन्ददास की जीवनी हो । पर वास्तव मे बात ऐसी नहीं है । इसमे सन्देह नहीं कि इस काव्य मे जिन नन्ददास का प्रसंग आया है, वह वही नन्ददास हैं, जिनकी गणना अष्टछाप के

सुप्रसिद्ध कवियों में होती है, पर उनका जीवन वृत्तान्त लिखना न तो लेखक का उद्देश्य रहा है और न कर्तव्य ही।¹ इससे सिद्ध होता है कि वे श्री अरविन्द-दर्शन और उनके प्रसिद्ध प्रतीक-महाकाव्य, 'सावित्री' से अतिशय प्रभावित रहे हैं और इन्हीं के फलस्वरूप 'नन्ददास' का प्रणयन संभव हो सका है।

'नन्ददास' काव्य के नायक 'नन्ददास' का चरित्र कवि ने द्विविध चित्रित किया है। उनके चरित्र का अर्द्धभाग कवि की भावुकता, भोलेपन तथा अव्यावहारिकता का सीमान्त स्पर्श करता है, वही उनके अन्तर्गत कामिनी के प्रति आकर्षण की अतिशय दुर्बलता भी है। इसे उनके जीवन का जड-तत्व कहा जा सकता है। किन्तु, भावुकता, भोलेपन और अव्यावहारिकता तथा कामवृत्ति के अधिष्ठान का यदि अन्वेषण किया जाय तो एक ऐसे सत्य का पता चलता है जो शाश्वत आनन्द का वास्तविक रूप है तथा वह जागतिक सुखों से भिन्न अपनी सत्ता का परिचय देता है। 'भोलापन' तथा 'कामवृत्ति' से तो उनके भीतर अनुस्यूत आनन्द की इसी चैतन्य-सत्ता का परिचय मिलता है और अव्यावहारिकता से उनकी लोकातीत मानसिक-स्थिति का पता चलता है कि कवि ने नन्ददास के चरित्र के माध्यम से जड के अन्तर्गत व्याप्त इसी चैतन्य के ऊर्ध्वारोहण की कथा कही है।

'नन्ददास' के प्रथम दो अध्यायों में कवि ने नन्ददास की पारिवारिक वितृष्णा के फलस्वरूप, गृहत्याग और वैराग्य, कृष्ण के प्रति आकर्षण के कारण वृन्दावन यात्रा, मार्ग में किसी वणिक् बधू के प्रति कामासक्ति, वणिक् बधू की शिक्षा और उसके फलस्वरूप नन्ददास का स्वरूप-बोध और उनका पुनः वृन्दावन प्रस्थान वर्णित किया गया है। वास्तव में यह जडता के भीतर चैतन्य की ऊर्ध्वानुस्यूती यात्रा का वर्णन ही है, जो कभी द्रुत गति से और कभी विविध अन्तरायों के कारण मद्धिम गति से प्रवहमान होती है। इसी अध्याय में नन्ददास के वृन्दावन पर्यटन के समय उनकी मन-स्थिति का चित्रण उस मानस-स्तर का परिचय कराता है, जिसे श्री अरविन्द उच्चतर मनस् कहते हैं। तृतीय सर्ग में-आचार्य विट्ठलनाथ जी की उपलब्धि को अतीन्द्रिय अथवा सबुद्धि की प्राप्ति कहा जा सकता है, जिसके द्वारा उन्हें आत्मोपलब्धि होती है और उनकी चेतना धीरे-धीरे मानस के ऊपरी स्तरों पर आरोहण करती हुई परात्पर सत्य का उद्घाटन कर लेती है। चेतना की इसी यात्रा का भावमय वर्णन कवि आरसी प्रसाद सिंह ने 'नन्ददास' के अन्तर्गत किया है।

प्रथम दो सर्गों में 'नन्ददास' के पारिवारिक सकट, कवि की भावुकता, कृष्ण-प्रेम तथा उनकी कामवृत्ति का चित्रण जिसमें उनकी चेतना कभी अत्यन्त जड़ावस्था में मद्धिम और कभी द्रुतगति से प्रभावित होती हुई दृष्टिगोचर होती है। यद्यपि इस स्थान पर ये वर्णन के मुख्य विषय नहीं बनाए जा रहे हैं, फिर भी उन स्थलों के अध्ययन

से यह पता चलता है कि किस प्रकार जड़ता के भीतर अनुस्यूत चैतन्य तत्व ऊपरी स्तरों में पहुँचने के लिए मार्ग खोजने में आकुल है। किन्तु वणिक बधू की शिक्षा का वह अश उद्धृत किया जा रहा है, जिसके फलस्वरूप उनके समक्ष चेतना के आरोपण के हेतु सदा के लिए उच्च मानस स्तर उन्मुक्त हो गए:—

“प्रेम एक स्वर्गीय सुमन है, जो खिलता है
नन्दन वन में प्रेम नहीं जग में मिलता है।
उस जग में, जो काम क्रोध का क्रीडा-स्थल है,
सरिता-जल सा प्रेम नहीं होता चंचल है।
दिव्य भाव है, प्रेम हिमाचल सा निश्चल है,
तुलसी-दल सा यह पवित्र है, गंगा-जल है।

... ..

भूम वश नर ने नाम प्रेम का काम दिया है,
देकर मणि-माणिक्य मोल क्यो काँच लिया है।

.. ...

वह क्या घाता प्रेम, मृत्यु से जो डरता है ?
वह क्या पाता प्रेम, स्वार्थ से जो लड़ता है !

.. ...

प्रेम-मार्ग है उसका, निज शिर कट लिया है,
अपने हाथों से अपना बलिदान किया है।

...

क्षुद्र कीट से लेकर ब्रह्मा तक जो जगम,
रजकण से लेकर सुमेरु तक जो जड़ जगम
सब में जब सम भाव, एक समता आती है,
आत्मा ही आत्मा जब सब में दिखलाती है।
तब वह प्रेम उमड़ता है, जो है जग जीवन,
यही ज्ञान है और यही है ईश्वर-दर्शन।”¹¹

इन पक्तियों का स्वर निश्चय ही भौतिकता से ऊपर आध्यात्मिक स्तर का है। मानस के उदात्त स्तरों को ये पक्तियाँ असन्दिग्ध रूप में स्पर्श करती हैं। इनके अन्तर्गत निहित अध्यात्म के प्रभाव ने नन्ददास के मानस के समग्र निम्न स्तरों का रूपान्तर कर दिया। कवि ने उनके मानस को आवेष्टित किए हुए जड़-तत्व के चैतन्य में विवर्तन के चित्र को अत्यन्त भावपूर्ण ढंग से खींचा है :

“नन्ददास के नयनों से बहती जल-धारा
गगा-यमुना की, धुलता है कल्मष सारा
जिसमे अन्तर्तम की, धर-धर कपित वाणी।
हृदय हुआ मानो गल-गल कर पानी-पानी।”¹

विट्ठलनाथ के उपदेश के द्वारा कवि ने श्री अरविन्द के द्वारा प्रतिष्ठित दार्शनिक तत्व रक्खे हैं। श्री आरसी प्रसाद सिंह जी ने काम का ही रूपान्तर प्रेम (ईश्वर प्रेम) स्वीकार किया है। वास्तव में प्रेम में जब भोग वृत्ति जुड़ जाती है तो उसकी सज्ञा ‘काम’ हो जाती है। इस भोग-वृत्ति अथवा स्वार्थ के नष्ट हो जाने पर पुनः प्रेम अपने वास्तविक रूप में प्रतिष्ठित हो जाता है। काम की स्थिति जिस सौन्दर्य को लेकर है उसका समग्र रूप ईश्वर में ही उपलब्ध होता है। तभी श्री विट्ठलनाथ जी के मुख से कवि ने कहलाया है:

“बोले विट्ठलनाथ विहंस कर ‘जीवन पाता
नारी से ही निखिल विश्व, वह महाशक्ति है,
और सिखाती वही पुष्प को ज्ञान-भक्ति है।
क्या थी वणिक बधू अति सुन्दर?’ कवि सकुचाया।
बोले विट्ठलनाथ- ‘अरे! मोहन की माया।
राधा के पदतल की केवल एक छटा थी,
पावस नभ की वह तो केवल एक घटा थी।

... ..

वही देख कर भूल गए जब तुम अपना मन
तो, सोचो तो! तुम देखोगे हे कवि! जिस क्षण
सुन्दरता का वह असीम लहराता सागर
क्या होगा तब हाल तुम्हारा? क्या कामी नर-
उस पवित्र सौन्दर्य शिक्षा को पा सकता है?
जिस ज्वाला में कोटि काम जल जा सकता है,
उसे विषय क्या छू भी सकते, दी है शिक्षा
स्वयं राधिका ने लेकर यो प्रेम परीक्षा।”²

अगली पक्तियों में कवि ने श्री विट्ठलनाथ के माध्यम से नन्ददास के जड़ मन के चेतन में रूपान्तरित होने का वर्णन किया है। ‘काम’ के स्थान पर प्रभु के निर्मल प्रेम को स्थापित करने का मन्तव्य कवि ने विट्ठल के इन वाक्यों द्वारा प्रकट किया है:—

१ नन्ददास, पृ० ३६

२ ” ” ” ४५-४६

“मुझको भी दो भेंट करा उस अनुपम छवि से ।”

और इस प्रश्न पर नन्ददास अत्यन्त लज्जित हो जाता है, फिर भी श्री विट्ठल के आग्रह में शिथिलता नहीं आती; क्योंकि वे उसकी चित्त-शुद्धि करना चाहते हैं:—

‘किन्तु, उन्हे तो चित्त शुद्ध कवि का करना था ।

काम-स्थान पर राम रूप निर्मल धरना था ।”¹

अगली पक्तियों में कवि ने विट्ठलनाथ द्वारा कवि नन्ददास के क्रमिक मानस-परिवर्तनों का वर्णन किया है । इस वर्णन से श्री अरविन्द के मानस-स्तरो का अनुक्रम समानता सा प्रतीत होता है । श्री विट्ठलनाथ ने किस सहज भाव से नन्ददास के मानस की मलिनता को दूर करके उसे सर्वथा आध्यात्मिक भूमिका के लिए निर्मल बना दिया, कवि ने बड़ी भावमयी आकर्षक शब्दावली के अन्तर्गत रखा है ।² श्री विट्ठलनाथ ने कवि नन्ददास के अन्तर्गत अपने उपदेश के द्वारा तत्त्व की जो प्राणा-हृति दी, उससे मन क्रमशः मानस के उच्च-स्तरो तक आरोहण करता चला गया । उनके उपदेश की कुछ पक्तियाँ जिनमें अरविन्द-दर्शन का प्रभाव परिलक्षित होता है, इस प्रकार हैं:—

‘खण्ड-खण्ड में जो नश्वर जो क्षणिक, विजड़ है ।

वही अखण्ड रूप में शाश्वत है, अक्षर है ।

जैसे एक लहर सरिता की उठ-मिट जाती ।

पर सरिता तो स्वयं निरन्तर बढ़ती जाती ।

जड-चेतन की ग्रथि पड़ी है मूढ़ हृदय में ।

पर, ज्यो ही यह ग्रथि टूटती ज्ञानोदय में ।

पृथक् पृथक् क्या जड या चेतन रह जाते हैं ?

जड भी ज्ञान-ज्योति में चेतन बन जाते हैं ।

निर्विशेष वह एक तत्व पहचान लिया है,

इस नानापन में भी जिसने जान लिया है,

एक वही है सब में, कोई नहीं अन्य है ।

वही कृतार्थ, उसी का मानव-जन्म धन्य है ।”³

१ नन्ददास पृ० ४५-४६

२ „ पृ० ४६-५२

३ „ „ ५५-५६

जड़-चेतन में एक ही चैतन्य-तत्त्व को व्याप्त बनाने वाली श्री अरविन्द की दार्शनिक मान्यता की प्रतिपादक उपयुक्त पक्तियों के अतिरिक्त कवि ने आत्म समर्पण द्वारा अहं के निरसन का भी बड़ा काव्यमय और तर्कपूर्ण वर्णन किया है:—

“पिता, पुत्र, प्रिय, सखा-बन्धु सबका कर तर्पण,
कृष्ण प्रीति के लिए स्वार्थ-परमार्थ समर्पण।”^१

वास्तव में बिना प्रभु के प्रति निःस्व समर्पण के परमार्थ का वास्तविक सुख प्राप्त नहीं होता। द्वैत में परमानन्द कहाँ। वस्तुतः बिना अहं के पूर्ण निरसन के जड़ चेतन में एक ही आत्म-सत्ता की अनुभूति नहीं हो सकती। श्री विट्ठलनाथ जी के उपदेश से जब नन्ददास का मन निर्मल हो गया तो उन्होंने उन्हें अन्तिम उपदेश इन शब्दों में दिया:—

“उठो ! उठो ! अवलोको जीवन में प्रभात को ।
नव में रगे हुए मधुमलय बात को ।
गाओ कवि ! वह अमर गीत, जो बिजली भर दे ।
जो हताश, गति हीन, मृतक को जीवित कर दे ।
स्वर्ग उतार यही ले आबे जो भूतल पर ।
जो कर दे भगवत् में मानव का रूपान्तर ।”

..

वही एक आनन्द—सघन रस केवल रमता ।
जैसे तिल में तैल दूध में घृत है रहता ।

जब आत्मा के सिवा किसी का स्फुरण न आया,
तब समझो कुछ हाथ लगा है, कुछ है पाया।”^२

इस प्रकार कवि आरसी प्रसाद सिंह जी ने ‘नन्ददास’ प्रतीक-काव्य के माध्यम से जड़ के चेतन में रूपान्तरित होने के दार्शनिक सिद्धान्त का काव्यमय वर्णन किया है। किस प्रकार नन्ददास के मानस में कामादि जड़ता के भाव रूपान्तरित होकर शुद्ध प्रेम बन गए और किस प्रकार उनका भौतिक जीवन दैवी बन गया, इसी का क्रमिक वर्णन ‘नन्ददास’ का कथानक है। कवि ने इसे प्रतीक माना है। वास्तव में मानव ही नन्ददास है जिसे श्री अरविन्द के विकास-दर्शन के अनुसार अतिमानस के दैवी-स्तर पर अधिष्ठित होना है। इसी दैवी सृष्टि का निर्देश नन्ददास के प्रतीक-द्वारा किया गया है। श्री अरविन्द के दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रतिपादक यह प्रथम खण्ड-काव्य है। अपनी भावमयता और इस दिशा में प्राथमिक कथानक-काव्य होने के कारण श्री आरसी प्रसाद सिंह का नाम सदा स्मरण किया जायगा।

१ नन्ददास, पृ० ५९

२ ii ii ६२

श्री आरसी प्रसाद सिंह की अन्य रचनाओं पर श्री अरविन्द-दर्शन का प्रभाव

(विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित)

‘नन्ददास’ खण्ड काव्य के अतिरिक्त श्री आरसी प्रसाद सिंह का कोई भी ऐसा ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है, जिसमें श्री अरविन्द-दर्शन का प्रभाव हो। किन्तु, उनकी २२ रचनाएँ विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित प्राप्त होती हैं, जिनमें श्री अरविन्द का प्रभाव किसी न किसी रूप में कवि ने ग्रहण किया है। उन्हीं के विश्लेषण द्वारा श्री अरविन्द-दर्शन के अन्वेषण की चेष्टा की जा रही है।

‘देवोत्थान’^१ शीर्षक रचना में कवि ने मानस में सुषुप्त चेतना को उद्बुद्ध करने के लिए अपने ‘स्व’ को सम्बोधित किया है। इस रचना के माध्यम से कवि को यह कहना अभीष्ट रहा है कि मानव-तन के नष्ट होने के पूर्व ही आत्म-साक्षात्कार हो जाना चाहिए; क्योंकि मानव-शरीर ही ऐसा माध्यम है, जिसमें चेतना मानस के उपरि स्तरो पर आरोहण करने में सक्षम है। कवि ने इस भाव को कितने आकुल स्वर में रखा है, दृष्टव्य है।

“तोड पिजड़ा प्राण-पछी उड न जाए ।
 श्वास का पछी न पथ में डगमगाये ।
 वेदना के अध पारावार-जल में
 प्रीति की नौका न सहसा जा समाये
 सात्वना के शब्द भी दो मौन से है,
 मोम भी पाषाण बनना चाहता है ।

इन पंक्तियों द्वारा यह स्पष्ट होता है कि कवि का मानस स्थूल बौद्धिक जगत् से ऊपर मानस के आध्यात्मिक स्तरो का स्पर्श करता है। किन्तु अभी उसकी आकुलता बिलकुल नहीं छूटी है, जिससे उसका मानस-स्तर अध्यात्म की बहुत बड़ी ऊँचाई पर अधिष्ठित नहीं प्रतीत होता। फिर भी इसे बौद्धिकता से ऊपर आध्यात्मिक रचना कहा जा सकता है।

‘महादान’^२ शीर्षक रचना का स्वर भी आध्यात्मिक है। इसमें कवि ने प्रभु की असीम कृपा का वर्णन किया है। ‘महादान’ से उसका तात्पर्य उस चैतन्य-तत्त्व से है जो सब में व्याप्त होने पर भी सबको उसका आभास नहीं होता। प्रभु की असीम कृपा से जब जीव अपने स्वरूप को पहिचानता है तभी उसे यह प्रतीत होता है कि

१ पाटल, पटना, जुलाई, ५४

२ मध्य प्रदेश-सन्देश, १७ दिसम्बर, ६०

वह विभु से पृथक् नहीं है। कवि ने उस चेतनानुभूति का वर्णन इस प्रकार किया है :—

“मैंने एक किरण मागी थी,
तूने तो दिन मान दे दिया।
चूँचा चौध से भरी चमक का
जादू तड़ित समान दे दिया।
मेरे नयन सहेगे कैसे
यह अमिताभा, ऐसी ज्वाला ?
मरु माया की यह मरीचिका,
वह्नि-पर्व की यह बरमाला।”

इस पक्तियों में सत्यानुभूति का स्तर बहुत ऊँचा है। इस रचना में कवि का मन श्री अरविन्द द्वारा वर्णित मानस-स्तरो में से प्रोद्भासित मनस् पर अधिष्ठित प्रतीत होता है, जहाँ पर वह चेतन के जाज्वल्यमान स्वरूप को देख स्तम्भित और चकाचौंध हो गया है।

‘सुनहली घाटी की पुकार’¹ शीर्षक रचना में कवि ने श्री अरविन्द के विकास-सिद्धान्त के दर्शन को रूपायित करने की चेष्टा की है, जिसके अनुसार सृष्टि के अन्तर्गत व्याप्त चेतना क्रमशः सृष्टि का रूपान्तर करती हुई मानव तक पहुँची है। अब मानव ही दिव्य पुट्ट बननेगा।

कवि ने अभी तक की समग्र आध्यात्मिक आस्थाओं को ‘पुराना’ कहा है और ‘चेतना’ के अवरोहण का इस प्रकार स्वागत किया है :

‘देवता नूतन उतरते आ रहे हैं
स्वर्ग के सोपान से,
अमरावती-प्रासाद से,
नवमानवों के बीच विवरण के लिए
जैसे उदयगिरि-भान से प्राची-शिखर के
कनक प्रोज्वल रश्मियाँ
नूतन प्रभाती राग के शत-शत स्वरों में
फूट पडने को विकल है
मौन के कज्जल जलधि का मर्म भेदन कर।

प्रेम का परिवेश लेकर,
दो उन्हे सहयोग अपना
जो अमरता के निवासी,
ताकि वे इस धूल के लघु पात्र को
नव स्वप्न के अनुरूप जीवन दे सकें ।”

‘हम तमिस्रा के पथिक’^१ शीर्षक रचना में कवि ने फिर मानवत्व के ऊपर देवत्व की कल्पना की है, जो श्री अरविन्द के अनुसार सृष्टि-विकास का अग्रिम चरण है। कवि ने अभी तक की सृष्टि को देवी सृष्टि की भूमिका के रूप में स्वीकार किया है:—

हम तमिस्रा के पथिक
गुमनाम चोरो, दस्यु,
हत्याकारियों के वन्य बर्बर
क्रूर हिंसक सगठित,
नर रक्त जीवों से
भयावह घाटियों में भेजे गए हैं,
कि ज्योति के अवतरण की
जो एक पहली भूमिका है,
वह सफल होकर रहे ।

जब जीवन में ‘दिव्य-प्रेम की ज्योति’ अवतरित होती है तो समग्र जीवन में एक हल-चल मच जाती है। उस प्रेम की ज्योति के द्वारा अभी तक के जीवन में रूपान्तर उपस्थित होता है। वासना, शुद्ध प्रेम में परिवर्तित हो जाती है। ‘दिव्य-प्रेम-ज्योति’ के द्वारा जीवन-रूपान्तर का वर्णन कवि ने ‘दिव्य-प्रेम’^२ शीर्षक रचना में किया है। रूपान्तर का एक चित्र दिया जा रहा है:—

“रुधिर मास का लोभी मानव
अब तक जो अकुलाता था,
क्षुधित सिंह-सा गर्जन कर-नख—
कठोर चलाता था,
दर्प-सपिणी जो अन्तर में
गरल अशेष उगलती,
और मोह का व्याघ्र भयानक

१ आजकल जनवरी, ५९

२ साहित्यकार, नवम्बर-दिसम्बर, ५७

विष का बाण चलाता था,
 शान्त हुआ शीतल-हिम-शारद—
 ज्योत्स्ना में अवगाहन कर ।
 यौवन-की दानानल-ज्वाला
 मधु-श्री बन मुस्काती है ।
 जब जीवन में दिव्य-प्रेम की
 ज्योति उतर कर आती है ।”

चेतना-तत्त्व के हृदय में जागृत होने पर जीवन के ऊर्ध्वमुखी रूपान्तर का वर्णन कवि ने ‘अन्तर्देवता’^१ शीर्षक रचना में किया है। इस रचना का अनुभूति-धरातल मानस के ऊपरी आध्यात्मिक स्तरों का स्पर्श करता है। कवि ने अपनी अनुभूति के माध्यम से श्री अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित इस सिद्धान्त का समर्थन किया है कि जड़-चेतन में एक ही चेतना-तत्त्व व्याप्त है, किन्तु, व्यक्ति को इसका आभास इसलिये नहीं होता क्योंकि उसके अन्तर में छिपा हुआ ‘देवता’ अभी तक जागा नहीं है। कवि ने बड़ी भावमयी भाषा में उस स्थिति का वर्णन किया है .

“कल तक जो ससार शूल-सा
 चुभता था सुकुमार हृदय में
 भ्रम ही भ्रम सर्वत्र दिखाई
 पड़ता था अज्ञात हृदय में ।
 अब ज्योही बदला है मानस,
 बदल गया भ्रु से अम्बर तक ।
 नव विश्वास-किरण जब फूटी
 धधक उठी ज्वाला शशय में ।
 तृष्णा की तृष्णा मिट जाती
 हो जाता है पूर्ण मनोरथ ।
 उत्सव के दिन बन जाते हैं
 हाहाकार और आक्रन्दन
 जब अन्तर का देव जागता
 जीवन हो जाता है पावन ।”

कवि ने ‘अकारण’^२ शीर्षक रचना में भी चेतना के प्रबुद्ध हो जाने पर मानस-परिवर्तन

१ कल्पना, सितम्बर, ५६

२ सप्तसिंधु, अक्टूबर, ६०

का चित्र अंकित किया है। इस रचना में जीवन-रूपान्तर की अनुभूति तो है; किन्तु उसका कारण कवि के लिए सर्वथा अस्पष्ट है। इसलिए इस गीत का आख्यात्मक घरातल मात्र एक कवि का है—साधक का नहीं। श्री अरविन्द के अनुसार इस घरातल की सज्ञा प्रोद्भासित मानस होनी चाहिए। कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा रही हैं, जिनसे उपर्युक्त मानस-स्तर पर प्रकाश पड़ेगा :

“मन-मधुधन में आज न जाने,
कोई पिक क्यों बोल रहा है ?
एक एक स्वर में अनजाना—
उन्मादक रस घोल रहा है ?
झूम उठा है कण-कण जिसका
बिन्दु-मात्र अधरो से छूकर ।
ऐसी ध्वनि, जिसकी सीमा में
बाध नहीं पाता है अम्बर ।”

श्री अरविन्द ने चेतना के अवरोहण तथा आरोहण दोनों पद्धतियों को स्वीकार किया है, क्योंकि वह चेतन तत्त्व जड़ और चेतन दोनों में समान रूप से व्याप्त है तथा एक ही ब्रह्म का स्वरूप है। चेतना के अवरोहण का एक भव्य-चित्र आरसी प्रसाद सिंह ने ‘नव जन्म’^१ शीर्षक रचना में चित्रित किया है। चेतना के अवरोहण की कुछ पक्तियाँ इस प्रकार हैं, जिनमें कवि ने उससे अवतरित होने की कामना की है :

“ज्योति के सोपान से
नव चेतना उतरे घरा पर ।
और गू जे मेदनी के
ज्वार से सम्पूर्ण अम्बर ।
बह चले गगा किरण की
विश्व के अन्त-करण में ;
सर्वथा ले जन्म नूतन
अवतरित तू हो भुवन में ।”

चेतना के प्रबुद्ध होने पर सृष्टि के रूपान्तर का चित्र कवि ने ‘अरुणोदय’^२ शीर्षक

१ नयीधारा, जनवरी, ५४

२ आजकल, अगस्त, ५९

रचना में भी दिया है। इस रचना के अन्तर्गत कवि का मानस साधक के धरातल पर नहीं है, वरन् वह आस्थावान कल्पनाशील कवि के रूप में ही दृष्टिगोचर होता है। इसलिए इसमें अरविन्द-दर्शन के सैद्धान्तिक-पक्ष का ही अधिक प्रभाव है, जिसमें तटस्थ बौद्धिकता ही अधिक प्रतिबिम्बित हो सकी है।

‘ज्योति हास’^१ शीर्षक रचना में चेतना-तत्व के विषय में वर्णन किया गया है। वह चेतना जो प्रायः जड़ को चेतना के विभिन्न-स्तरो में प्रवर्तित करती चली जा रही है। चेतना का ऐन्द्रजालिक प्रभाव देखिये :

“तोड़कर जब बन्ध मिट्टी का
चली वह शक्ति धारा।
टूटता जाता तरल आघात से
तम का किनारा
झांकते है बीज जीवन की
गुहा से फूटने को।
हो रहे नूतन विभा के
बाण व्याकुल छूटने को।”

‘पलको की छाया’^२ शीर्षक रचना में कवि ने प्रभु से प्रार्थना की है, जिसमें उसका आत्म-समर्पण-पूर्ण आस्था का स्वर मुखरित है। आत्म-समर्पण के द्वारा ही पूर्ण अहं का नाश होता है। श्री अरविन्द आत्म-समर्पण को अध्यात्म-लाभ के लिए अत्यन्त आवश्यक मानते हैं। श्री अरविन्द की आत्म-समर्पण परक कुछ पक्तियाँ देखिये, जिनमें उन्होंने पूर्ण भक्ति भावना के साथ अपने को प्रभु के चरणों में समर्पित कर दिया है :

“O Thou of whom I am the instrument,
O secret Spirit and Nature housed in me,
Let all my moral being now be blent,
In thy still glory of divinity.”^३

कवि श्री आरसी प्रसाद सिंह की भी उपर्युक्त रचना की कुछ पक्तियाँ देखिये, जिनमें उन्होंने अपने को सर्वथा असमर्थ स्वीकार करके प्रभु की कृपा की कामना की है :

- १ अजस्ता, फरवरी, ५४
- २ नयी धारा, सितम्बर, ६०।
- ३ अरविन्दो, लास्ट पोयेम्स, पेज २३।

‘हमारी साधना का बस नहीं, तुम भावना देखो,
हमारे प्रेम का अभिनय नहीं, उन्मादना देखो ।

× × ×

हमारे कर्म मे इतनी भला यदि शक्ति ही होती,
तुम्हारे प्रति अकारण प्रीति क्यों अनुरक्ति ही होती ?
न पूछो पूर्व का परिचय, प्रणय की प्रार्थना देखो ।”

इस प्रकार श्री आरसी प्रसाद सिंह ने विद्यावती ‘कोकिल’ के समान ही श्री अरविन्द-दर्शन से प्रभावित होकर हिन्दी-काव्य को अरविन्दवादी धारा की मौलिक एव अनुभूति परक आध्यात्मिक रचनाओं से समृद्ध किया है। हिन्दी-काव्य मे अरविन्दवादी धारा के प्रमुख प्रवर्तकों के रूप मे ये चिरस्मरणीय रहेंगे ।

श्री आरसी प्रसाद सिंह की रचनाओं मे प्राप्त श्री अरविन्द की दार्शनिक मान्यताओं की सूची इस प्रकार रखी जा सकती है .

- (१) चेतना का जगत् मे अवरोहण और उसका आरोहण तथा इस प्रक्रिया से जगत् का चैतन्य मे परिवर्तन होना ।
- (२) आत्म-निवेदन का ‘अह’ के समग्र निरसन के साथ चित्रण ।
- (३) इनके काव्य के अध्ययन से इनके साधक होने के कारण आध्यात्मिक प्रभाव स्पष्ट अनुभूत होता है । ५

अनुवाद कार्य

उपर्युक्त मौलिक रचनाओं के अतिरिक्त श्री अरविन्द की कविताओं को हिन्दी रूपान्तर भी कुछ कवियों ने किया है। इन कवियों मे श्री गोपालदास ‘नीरज’ और विद्यावती ‘कोकिल’ मुख्य हैं। श्री व्योहार राजेन्द्रसिंह ने भी श्री अरविन्द के ‘सावित्री’ महाकाव्य का छन्द-बद्ध अनुवाद किया है, ऐसा उन्होंने मुझे अपने एक पत्र मे लिखा है। किन्तु, खेद है कि जहाँ उन्होंने श्री अरविन्द से प्रभावित अपने लेखों को मेरे पास भेजा है, उस अनुवाद से किसी कारण मुझे वचित ही रखा है। अतएव, इस प्रसंग मे केवल दो कवियों ‘नीरज’ और ‘कोकिल’ द्वारा किए हुए मूल अंग्रेजी कविताओं के हिन्दी रूपान्तर से ही परिचय कराया जा रहा है।

गोपालदास ‘नीरज’ द्वारा अनूदित श्री अरविन्द की रचनाएँ

‘नीरज’ जी ने श्री अरविन्द की सात कविताओं का पद्यबद्ध अनुवाद किया है। उनके क्रमशः शीर्षक हैं, ‘दिव्य सुमन’, ‘वृक्ष और आत्मा’, ‘जीवन और मरण’, ‘निमन्त्रण’, ‘विजय गीत’, ‘महालक्ष्मी’ तथा ‘स्वप्न-तरी’। ये सारी अनूदित रचनाएँ

कवि के काव्य-संग्रह 'प्राणगीत' में संगृहीत है। इन कविताओं में से कुछ की मूल पक्तियाँ और उनके हिन्दी अनुवाद दिये जा रहे हैं, जिससे अनुवाद की सटीकता और वरिष्ठता का परिचय मिल सके। सबसे प्रथम श्री 'नीरज' द्वारा किए हुए 'ट्री' शीर्षक श्री अरविन्द की रचना का पद्य-बद्ध रूपान्तर उद्धृत किया जा रहा है। श्री अरविन्द की मूल पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

"A tree beside the sandy river beach
Holds up its topmost boughs
Like fingers towards the skies they cannot reach
Earth bound, heaven-amorous.
This is the soul of man. Body and brain
Hungry for earth our heavenly flight detain."²

श्री नीरज द्वारा हिन्दी रूपान्तर

स्वर्गानुरक्त, सैकत तट पर तरु खड़ा, एक
नभ और भुजीओं-सी शाखाएँ फैलाता।
हो विफल किन्तु जड़ धरती के आकर्षण से
ऊपर न मृत्तिका की माया से उठ पाता।
यह है आत्मा, मानव स्वरूप, जिसकी शाश्वत स्वर्गिक उड़ान
है नीचे रोके हुए खड़े, रजपाश बद्ध मन, देह प्राण।"³

अनुवाद की मूल से तुलना करने से प्रतीत होता है कि कवि ने मूल कविता के भावों को अक्षुण्ण रखने की चेष्टा की है, साथ ही अनुवाद में मात्र भाव को ही मूर्त करने की चेष्टा नहीं की गयी वरन् मूल शब्दावली और छन्द को भी यथावत् रखने की चेष्टा की गयी है।

कुछ पंक्तियाँ श्री अरविन्द की प्रसिद्ध रचना 'लाइफ एण्ड डेथ' (जीवन और मरण) की उद्धृत की जा रही हैं। इस रचना के अनुवाद में कवि ने मूल रचना की मौलिकता को ज्यों का त्यों प्रस्तुत किया है। श्री अरविन्द की इस मूल रचना की पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

"Life, death, death, life, the words have led for ages
Our thought an consciousness and firmly seemed
Two opposites, but now long-hidden pages,
Are opened; liberating truths undreamed.

१ प्राण गीत, द्वितीय संस्करण, १९५७।

२ कलेक्ट्रेड पोयेम्स एण्ड प्लेज, पेज १२८, वाल्यूम I पब्लिशड इन १९४२

३ प्राण गीत, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ १०६।

Life only is, or death is life disguised, —
Life a short death until by life we are surprised”¹

‘नीरज’ जी का अनुवाद

“जीवन-मरण मरण जीवन दो शब्द युगो से
भरमा रहे बुद्धि जग की दीखते विरोधी,
कर उन्मुक्त अचिन्त्य सत्य चिर मानस-सम्मुख
खुले युगो के छिपे हुये सब पृष्ठ प्रबोधी ।
जीवन है सक्षिप्त मृत्यु यदि (वि)स्मय न शेष है, । ३
जन्म-मरण का, मरण जन्म का छद्मवेश है ।²

अन्य उल्लिखित रचनाओं का भी अनुवाद ‘नीरज’ जी ने मूल भाव और आकार की रक्षा करते हुए बड़ी कुशलता से किया है। किन्तु, इन सात कविताओं के अनुवादों के अतिरिक्त न तो उन्होंने श्री अरविन्द की किसी अन्य रचना का ही अनुवाद किया है और न उनकी मौलिक रचनाओं में श्री अरविन्द का किसी प्रकार का प्रभाव परिलक्षित होता है।

श्रीमती विद्यावती ‘कोकिल’ द्वारा श्री अरविन्द की कविताओं का अनुवाद

ऊपर विस्तार से ‘कोकिल’ जी की अरविन्दवादी मौलिक रचनाओं का विश्लेषण प्रस्तुत किया जा चुका है। इसमें कोई सदेह नहीं कि ‘कोकिल’ जी पर श्री अरविन्द-दर्शन और साधना पद्धति का सर्वाधिक प्रभाव पड़ा है और कदाचित् वही अकेली हिन्दी की कवयित्री है जिन्होंने श्री अरविन्द के दर्शन और उनकी योग-पद्धति के मर्म को समझ कर मूल रूप में अंगीकृत किया है। इस स्थल पर उनके द्वारा अनु-दित श्री अरविन्द की रचनाओं की कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा रही हैं, जिनसे उपर्युक्त धारणा को समर्थन प्राप्त हो सकेगा। *

‘कोकिल’ जी ने श्री अरविन्द की सात रचनाओं का अनुवाद अपनी पुस्तिका ‘सप्तक’ में प्रस्तुत किया था। जिसका प्रथम संस्करण, श्री अरविन्द आश्रम के प्रकाशन विभाग से २४ नवम्बर सन् १९५८ ई० में हुआ था। श्री अरविन्द की उन रचनाओं के शीर्षक इस प्रकार हैं :

- | | |
|---------------------------|-------------|
| (१) Thought the Paraclete | (विचार दूत) |
| (२) The blue bird | (नीलम धारा) |

१ श्री अरविन्दो, कलेक्टेट पोयेम्स एण्ड प्लेज, वाल्यूम १ पब्लिशड इन १९४२, पेज १४१ ।

२ प्राणगीत, पृष्ठ १०७ द्वितीय संस्करण ।

(३) Jivanmukta	(जीवन्मुक्त)
(४) The Dream Boat	(स्वप्न-तरो)
(५) Rose of God	(भ.गवत्त गुलाब)
(६) Ascent	(आरोहण)
(७) Trance	(ध्यान मौन)

उपर्युक्त सात रचनाओं में से चार का अनुवाद (ब्लू बर्ड, रोज आफ गाड, ट्रांस और दि ड्रीम बोट) पुनः सन् १९६० में उपर्युक्त प्रकाशन द्वारा प्रकाशित उनके काव्य-संग्रह 'आरती' में प्रस्तुत किया गया है। इन रचनाओं के पुनः रूपांतरित करने का कारण कदाचित् यह रहा है कि प्रथम अनुवाद मूल भाव-भूमि का कवयित्री के मन के अनुरूप स्पर्श नहीं कर सका है। उनके अनुवाद की कुछ पक्तियाँ दो-एक रचनाओं से उद्धृत की जा रही हैं, जिसे हिन्दी पद्यात्मक रूपान्तर की सटीकता पर प्रकाश पड़ेगा।

सर्वं प्रथम श्री अरविन्द की अत्यन्त प्रसिद्ध रचना 'थाट दि पैराक्लीट' जिसका हिन्दी रूपान्तर कवयित्री ने 'विचारदूत' शीर्षक से किया है, की कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा रही हैं, तदनन्तर उनका 'कोकिल' जी द्वारा किया हुआ अनुवाद :

"As some bright are changel in vision flies,
Plunged in dream-Caught spirit immensities,
Past the long green crests of the seas of life,
Past the orange skies of the mystic mind
Flew my thought self-lost in the vasts of God "

कवयित्री द्वारा हिन्दी अनुवाद

मेरा उड़ा विचार—

जैसे ज्योतिर्मानि कि कोई दूत-राज सुरपुर का
स्वप्न-ग्रसित-सा आत्मा की सुअमितताओं में डूबा
जाता हो उड़ता अन्तर दर्शन में—बहुत दूर उस पार
दीर्घ जीवन सागर के तिर हरित ऊर्मि शिखरों को
करके पार निगूढ मानसिक नारग-दीप्त नभों को
प्रभु की अपारताओं में आपनपौ खोवन हार,

इन सबके उस पार
मेरा उड़ा विचार ।¹

जैसा कि स्पष्ट है, कवयित्री ने मूल रचना के शब्दानुवाद पर विशेष बल दिया है। यद्यपि इससे मूल भी सुरक्षित रह सका है, फिर भी शब्दानुवाद की चेष्टा में लय,

शब्द-न्यास और प्रवाह अक्षुण्ण नहीं रह सके हैं। यदि कवयित्री छन्द का कोई और रूप चुनती और शब्द-योजना और सशक्त होती तो निस्सन्देह अनुवाद में मूल का सा आनन्द आता।

कुछ पक्तियों का अनुवाद 'जीवन्मुक्त' शीर्षक श्री अरविन्द की कविता का भी देखिये। मूल रचना की पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

“There is a silence greater than any known
To earth's dumb spirit, motionless in the soul
That has become Eternity's foothold,
Touched by the infinitudes for ever.”

कोकिल जी का हिन्दी अनुवाद

छिपी पड़ी है यहाँ एक नीरवता—
अरे महत्तर उन नीरवताओं से—
अब तक जो अनजानी पहिचानी है
अपनी धरती की गूँगी आत्मा से—

(पड़ी हुई है) ..अविचल जीवन्मुक्त के हृदयतल में
बना हुआ जो शाश्वत चरणों की है
पाद-पीठिका और सतत रहता है
भार अनन्त शक्तियों के स्पर्शन में।¹

इस अनुवाद में भी उपर्युक्त अनुवाद के समान मूल के शब्दानुवाद और भाव-संरक्षण का कवयित्री ने विशेष ध्यान रखा है। परन्तु, इससे कदाचित् इनकार नहीं किया जा सकता कि इस प्रयास में 'कोकिल' जी हिन्दी-छन्द-प्रवाह को अक्षुण्ण नहीं रख सकी है। यदि वे किसी अन्य हिन्दी छन्द का प्रयोग कर सकती तो अनुवाद में लयात्मकता और मनोरमता का सशक्त सङ्गम हो सकता था। इसमें सन्देह नहीं कि इन काव्यानुवादों में कवयित्री ने रचनाओं के मूल भावों को यथावत् रखने का स्तुत्य प्रयास किया है।

'कोकिल' जी ने श्री अरविन्द के 'सावित्री' महाकाव्य का भी छन्द-बद्ध अनुवाद करना प्रारम्भ कर दिया है। श्री अरविन्द का यह महाकाव्य आध्यात्मिक कविता के प्रतीक रूप में इस युग का सर्वश्रेष्ठ महाकाव्य कहा जा सकता है। इस महाकाव्य के विषय में यह कहना भी कदाचित् अत्युक्ति न होगी कि प्रतीक-योजना, दर्शन और योग-द्वारा उपलब्ध आध्यात्मिक भूमिकाओं के अनुभूति परक काव्यात्मक चित्र उपस्थित करने में इस समग्रता को कोई भी पाश्चात्य-प्राच्य महाकाव्य नहीं पहुँच सके हैं। नीचे कवयित्री द्वारा किये गये 'सावित्री' की कुछ पंक्तियों का अनुवाद मूल-सहित दिया जा रहा है :

सावित्री का मूल चरण

“Out of the voiceless mystery of the past
 In a present ignorant of forgotten bonds.
 These spirits met upon the roads of time.
 Yet in the heart their secret conscious selves.
 At once aware grew of each other warned
 By the first call of a delightful voice
 And a first vision of the destined face.
 As when being cries to being from the depths
 Behind the screen of the external sense
 And strives to find the heart—disclosing word.”¹

कोकिल जी का अनुवाद

अपने भूतकाल की वाचनीता
 अपनी फूँछली विस्मृत प्रतज्ञाओं से
 भेंटी झाड़ू, अचानक ये आरमाएँ
 फिर भी अन्वी-गोपित आत्माओं को
 इहस्यम्यता में अब, लड़कर, बाहर
 अनजान बने वर्तमान से, धाकर -
 धरा काल के परिचित भागों पर
 पड़ा नहीं कोई संकेत धरावा,
 हर्षोन्मत्त गिरा के प्रथम शब्द से,
 विधि निर्णीत वदन के दर्शन भर से
 जैसे बाह्य-इन्द्रियो के इस पट से
 क दूसरे का तत्क्षण पहिचाना ।
 अपनी ही तल रहिता गहराई से
 प्राणी बस प्राणी को पुकारता है
 मर्म उधार शब्द की और टोह में,
 बार बार उकसता अकुलाता है ।²

अनूदित पंक्तियों के उद्धरण से यह सिद्ध होता है कि कवयित्री ने मूलकाव्य के भावों को अक्षुण्ण रखने का यथाशक्य प्रयास किया है और इसमें उसे पर्याप्त सफलता मिली है ।

१ सावित्री, बुक फाइव, कैन्टो थ्री, पेज ४५३, फर्स्ट यूनीवर्सिटी एडिशन ।

२ 'कोकिल' जी के 'सावित्री' के अप्रकाशित अनुवाद से उद्धृत ।

हिन्दी में प्रभाव

इन पद्यानुवादों के अतिरिक्त गद्य के क्षेत्र में भी श्री अरविन्द-दर्शन का प्रभाव पड़ा है। इस प्रसंग में श्री व्योहार राजेन्द्र सिंह के विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित लेख उदाहरणार्थ देखे जा सकते हैं।^१ श्रीमती विद्यावती कोकिल का 'फ्रेम बिना तसबीर'^२ नाटक भी इस सन्दर्भ में उल्लेखनीय है। किन्तु उपर्युक्त कवियों के अतिरिक्त हिन्दी में अभी श्री अरविन्द-दर्शन से प्रभावित रचनाएँ दृष्टिगोचर नहीं होती। पर यह सभावना अवश्य की जा सकती है कि यदि कविता का विषय मानव और उसकी समस्याएँ रहेंगी तो मानव का मानम-स्तरों के उदात्तीकरण और मानवता के क्रमिक विकास के हेतु अन्ततः श्री अरविन्द की दार्शनिक स्थापनाओं का अवलंबन लेना ही पड़ेगा।

-
- १ श्री अरविन्द की दृष्टि में 'मानव का त्रिविध जीवन', 'लोक रचि और साहित्य', सितम्बर १९६१ में प्रकाशित 'सात्म-समर्पण', 'व्यक्तित्व का संपूर्ण विकास', तथा 'ईश्वर प्राप्ति के साधन' आदि अन्य अप्रकाशित निबन्ध रखे जा सकते हैं।
- २ प्रकाशक, ज्योति प्रकाशन, २ लाउदर रोड इलाहाबाद।

हिन्दी की मानववादी काव्य-धारा और अरविन्द-दर्शन

श्री अरविन्द ने सृष्टि-विकास-क्रम में मानव को सृष्टि का सर्वोत्कृष्ट विकास माना है। फलतः उनके सृष्टि-विकास के अन्तर्गत मानव सम्बन्धी अध्ययन भी सम्मिलित है। इस अध्याय के अन्तर्गत हिन्दी कवियों के मानव सम्बन्धी विचारों के सदर्भ में श्री अरविन्द की एतद्विषयक मान्यताओं और उपलब्धियों पर विस्तार से विचार किया जा रहा है।

मानव और प्राचीन काव्य (पृष्ठभूमि के रूप में)

सृष्टि के विकास क्रम में जब मानव अस्तित्व में आया होगा, तभी से उसके विषय में विचार विमर्श का भी सूत्रपात हुआ होगा। मानव सम्बन्धी यह चिन्तन दो भागों में विभक्त किया जा सकता है। प्रथम वर्ग को अम्युदय और द्वितीय को निःश्रेयस् कह सकते हैं। वेद और उपनिषदों में जो भारतीय बाङ्गमय के ही नहीं, समग्र विश्व बाङ्गमय में सर्वाधिक प्राचीन सिद्ध हो चुके हैं, मानववादी ये दोनों दृष्टिकोण पूर्णतया स्पष्ट हैं। अम्युदय का अर्थ है, इह-लौकिक उन्नति और निःश्रेयस् का अर्थ है, पारलौकिक उन्नति। अम्युदय के विषय में तो पशु पक्षी भी सतर्क दृष्टिगोचर होते हैं। अपने परिवार के सम्बर्द्धन-उत्कर्ष और अस्तित्व की रक्षा में ही उनकी अम्युदय सम्बन्धी चेष्टा दृष्टिगोचर होती है। इसके परे आध्यात्मिक अथवा चारित्रिक नियमों के पालन की ओर उनकी प्रवृत्ति नहीं दृष्टिगोचर होती। मानव का निर्माण कुछ इस प्रकार हुआ है कि उसमें कुछ तो पाशव वृत्तियाँ हैं और कुछ पशु-इतर बौद्धिक और आध्यात्मिक वृत्तियाँ भी प्राप्त होती हैं, अर्थात् उसका सगठन बाह्य और आन्तर अथवा स्थूल और सूक्ष्म दोनों वृत्तियों के संयोग से संपन्न हुआ है। मानव के बौद्धिक और आध्यात्मिक-विकास को देख कर हम यह भी कह सकते हैं कि उसका बाह्य-विकास समाप्त हो गया है और वह अपने विकास के ऊपरी स्तरों की ओर क्रमशः गतिवान है। किन्तु चूँकि उसके भौतिक शरीर के संरक्षण के लिए भौतिक उपकरणों और बौद्धिक

तथा आध्यात्मिक रूप के विकास के लिए बौद्धिक और आध्यात्मिक उपादानों की आवश्यकता है, इसलिए हमारे आदि आर्ष ग्रंथों से लेकर आज तक के साहित्य में उपर्युक्त द्विविध विचारणा प्राप्त होती है। अभ्युदय-मन्बन्धो विचारणा का आध्यात्म उदर-पोषण शरीर रक्षण तथा परिधान इत्यादि के सौन्दर्य और उपयोगिता से लेकर धनपति और राजा की उपाधि तक है। किंतु एतद् सषधी प्राचीन मान्यता नैतिक और चारित्रिक मूल्यों से पृथक् दृष्टिगोचर नहीं होती। इसका प्रमुख कारण कदाचित् अन्तर्मुखी-वृत्ति की प्रधानता रही है। पुराणों और काव्यों के काल तक अभ्युदय और निःश्रेयस् का समन्वित रूप प्राप्त होता है। उस समय तक धर्म के अतर्गत भौतिक और आध्यात्मिक दोनों जीवनो में पार्थक्य नहीं दृष्टिगोचर होता। इसमें सिद्ध होता है कि उस समय जीवन के विकास को एक इकाई माना जाता था। किंतु कालान्तर में जब यह विचार-धारा खण्डित हुई तो अभ्युदय को निरै भौतिक स्तर पर प्रतिष्ठित किया गया और अध्यात्म को बिलकुल पृथक् कर दिया गया। संस्कृत-साहित्य और भारतीय दर्शनों में इस मनोवृत्ति का सुन्दर परिचय मिलता है, किंतु फिर भी मानव अपनी स्थूलता को छोड़ता हुआ मानस के ऊर्ध्वोन्मुख विभिन्न स्तरों को सतत पार करता हुआ प्रगतिशील रहा है। इस अध्याय में प्राचीन काव्य की पृष्ठ भूमि में आधुनिक मानववादी काव्य-धारा और अरविन्द द्वारा प्रतिष्ठित मानव की मानस-उपलब्धियों पर विचार किया जा रहा है।

प्राचीन हिन्दी काव्य और मानस

जैसा कि ऊपर कहा गया है मानववादी दृष्टिकोण संस्कृत काव्य से ही प्रारम्भ हो गया था। युगानुकूल मानव का मूल्यांकन कालिदास, अश्वघोष, भारवि, भास और भवभूति आदि संस्कृत के कवियों ने किया है। महाभारत और रामायण के महाकवियों ने भी मानव की चतुर्मुखी उन्नति का वर्णन करके अभ्युदय और निःश्रेयस् के सदर्भ में विस्तार से किया है। किन्तु हिन्दी के प्राचीन काव्य में जिसमें सत कबीरदास और उनके समानवर्ती तथा परवर्ती कवियों का काव्य अमृता है, और रामचरित मानस में मानव का प्रमुख मूल्यांकन हुआ है।

संत कवियों का काव्य साधना के ऊपर अधिष्ठित था। साधना विशेष रूप से आन्तर वृत्तियों के विकास पर बल देती है। इसलिए सत कवियों द्वारा मानव के आन्तर क्षितिजों का जितना उत्कृष्ट उद्घाटन प्राप्त होता है, उतना कदाचित् ही अन्य किसी स्थल पर सुलभ हो। आन्तर वृत्तियों का विशेष आग्रह मानव के निःश्रेयस् पर अधिक होता है, किन्तु ऐसा नहीं है कि सन्तों के द्वारा अभ्युदय का पक्ष बिलकुल ही अच्छता रह गया हो। सत कबीर ने अपने सुधार परक पदों में मानव के अभ्युदय पर भी विस्तार से प्रकाश डाला है और इस प्रकार उन्होंने मानव-विकास के सर्वांगीण रेखाचित्र को उपस्थित करने की चेष्टा की है। अन्य सत कवियों की दृष्टि भी

मानव जीवन की सर्वांगीणता से अपरिचित नहीं रही है। उन्होंने भी परलोक के माथ लोक जीवन को सुव्यवस्थित करने का प्रयास किया है।

सन्त कबीर तथा अन्य कवियों के मानव जीवन के अभ्युदय और निःश्रेयस्

इस स्थल पर कबीरदास और अन्य सन्त कवियों के काव्य से मानव जीवन के अभ्युदय और निःश्रेयस् पक्षों का सोदाहरण वर्णन अप्रासंगिक न होगा।

सन्त कबीरदास तथा अन्य सन्त कवियों के काव्य में अधिकांशतः जहाँ अभ्युदय का वर्णन हुआ है, वहाँ भी उनकी अन्तर्मुखी वृत्ति निरपेक्ष नहीं रही है। इसका प्रमुख कारण कदाचित्त यह रहा है कि वे निःश्रेयस् की उपलब्धि ही में जीवन का चरम मानते थे। सन्त कबीर वर्णाश्रम को तथा जाति-भेद को सांसारिक व्यवस्था तथा आध्यात्मिक उपलब्धियों का बाधक मानते थे। उन्होंने अपने काल में जाति-पाँति और वर्णाश्रम की निस्सारता का मात्र अनुभव ही नहीं किया था, वरन् उसके दुष्परिणामों से भी भलीभाँति परिचित थे। इसीलिए उन्होंने स्पष्ट शब्दों में इन अवाञ्छित सामाजिक तत्वों का तिरस्कार करते हुए कहा था :

“अरे, इन दोऊन राह न पाई।

हिन्दुन की हिन्दुआई देखी तुरकन की तुरकाई।

कहैं कबीर सुनो भई साधौ कौन राह ह्वै जाई।”

कबीर के काल में हिन्दू और मुसलमानों के पारस्परिक सम्बन्ध तथा उनकी धार्मिक दाम्भिकता कृत्रिमता ने सामाजिक जीवन को कितना विशृंखल और धार्मिक मान्यताओं को कितना हास्यासद बना दिया था, उनके उपर्युक्त पद के सन्दर्भ में देखा जा सकता है। कबीर ने हिन्दू मुसलमानों को इसलिए फटकार बताई है—क्योंकि इन दोनों का धर्म के मूल पर नहीं, उसके बाह्य पर, जो निजी स्वार्थों पर अधिष्ठित था, अधिक आग्रह हो गया था। अहिंसा किसी भी धार्मिक अथवा आध्यात्मिक उपलब्धि की प्राथमिक आवश्यकता है। साथ ही बिना उसके सम्पूर्ण ग्रहण के सामाजिक जीवन भी सुख-शान्ति पूर्वक नहीं चल सकता। कबीर ने इसीलिए हिन्दू-मुसलमानों को बाह्यावरणों में प्रकर्ष देने के लिए फटकार बतायी है और एक ऐसे आदर्श को ग्रहण करने का आदेश दिया है, जो जाति-पाँति आदि द्वन्द्वों से परे है। क्योंकि उन्हें अच्छी प्रकार विदित था कि हमारा वाञ्छित आदर्श सभी प्रकार के विग्रहों से रहित होना चाहिए। इसीलिए उन्होंने बाह्य को छोड़कर आन्तर को और परिधि को छोड़कर केन्द्र की ओर जाने का आदेश दिया:—

तेरा साईं तुझ में, ज्यों पुहुपन में बास ।

कस्तूरी का मिरग ज्यो, फिरि-फिरि सूँघै घाम ।

अहिंसा की प्रतिष्ठा और जीवन की कृत्रिमता की ओर व्यंग्य करती हुई कबीर की निम्न पक्तियाँ भी दृष्टव्य हैं:—

दिन भर रोजा रहत है, राति हनत है गाय ।
 यह तो खून वह बद्गी, कैसे खुशी खुदाय ॥
 अपनी देखि करत नही अहमक, कहता हमारे बडेन किया ।
 उसका खून तुम्हारी गरदन, जिन तुमको उपदेश दिया ॥
 बकरी पाती खाति है, ताकी काढी खाल ।
 जो नर बकरी खात हैं, तिनको कौन हवाल ॥

इन पक्तियों से प्रकट है कि कबीर के काल में जीवन में कितने विरोधी तत्वों का समावेश हो गया था। जीवन को समग्र दृष्टि प्रदान करने और अभ्युदय तथा निश्चय की एकसूत्रित दृष्टि के कबीर के उपर्युक्त उदाहरण वास्तव में कितने सुन्दर प्रयास हैं, बतलाने की आवश्यकता नहीं। कबीर दास जीवन को व्यवस्थित तथा श्रुत खलित करने में अभ्युदय की चरम उपलब्धि मानते थे, किन्तु उसी में उन्हें व्यवस्था के इन तत्वों का प्रायः अभाव दृष्टिगोचर होता था। उन्होंने सदाचरण से इतना दूर पड़े हुए लोगों पर बड़ा तरस खाया है। उनके हृदय का यह द्रावण उनके अनेक पदों में प्रवाहित हुआ है।^१

हिन्दू और मुसलमानों के रहन-सहन के अन्तर्गत जो दाभिकता और कृत्रिमता प्रविष्ट हो गई थी और उनका व्यक्तित्व किस प्रकार द्विधा विभक्त होकर वास्तविकता से पृथक् हो गया था, इसका गम्भीर अध्ययन कबीर ने किया था। उन्होंने इस दाभिक जीवन के लिए हिन्दू-मुसलमान, दोनों को आड़े हाथों लिया। उन्होंने कर्तव्य और वास्तविकता के व्यवधान को हटाने के लिए, अभ्युदय और निश्चय रक्षा हेतु, जो प्रयास किए वे सर्वथा स्तुत्य हैं।^२ साधक होने के कारण कबीर का

- १ या जग अन्धा मैं केहि समुझावो ।
 इक दुइ होइ उन्हे समुझावो, सबहि भुलाना पेट के घन्घा ।
 पानी के घोडा पवन असवरवा, ढरकि परे जस ओस के बुन्दा ॥
 गहरी नदिया अगम बहै घरवा, खेवनहारा के परिगा फन्दा ।
 घर की वस्तु निकट नहि आवत, दियना बारि के दू डत अघा ॥
 लागी आगि मकल बन जरिगा, बिन गुरु ज्ञान भटकिया बन्दा ।
 कहैं कबीर सुनो भई साधो, इक दिन जाय लगेये ज्ञारि बदा ॥
- २ सन्तो यह दूनौ हम दीठा ।
 हिन्दू तुरुक हटा नहि मानै, स्वाद सबन्ह को मीठा ॥
 हिन्दू बरत एकादसि साधै, दूध सिंधारा सेती ।
 जन को त्यागै मन को न हटकै, पादन करै सगोती ॥

दृष्टिकोण अभ्युदय सम्बन्धी चिन्तनाओं में भी आध्यात्मिक ही रहा है, किन्तु फिर भी उन्होंने वचन और कर्म के विपर्यय को समझा था जो अभ्युदय सम्बन्धी लोक अथवा सामाजिक जीवन का अवरोधक बन कर उसे असफल बना देता है।

कबीर के अतिरिक्त दादू ने भी अभ्युदय अथवा सामाजिक जीवन को चतुर्मुखी उन्नति के लिए 'कथनी और करनी' की एकता पर बल दिया है। उनके मत से बिना वाणी और कर्म की एकता के सफलता नहीं प्राप्त हो सकती।¹ दादू ने अभ्युदय और निःश्रेयस् की सफलता के लिए लौकिक और आध्यात्मिक जीवन को एक सूत्रित करने के लिए विशेष आग्रह किया है। उनके मत से जब हमें भौतिक शरीर मिला है तो उसका एकान्त निषेध नहीं किया जा सकता; किन्तु लौकिक जीवन का नैतिक परिवर्तन तथा जन्म-मरण के पूर्व और पश्चात् की जीव की स्थिति किसी अन्य जगत् की ओर सकेत करती है। उसी लोकोत्तर जीवन की सत्ता की नित्यता पर दादू ने विश्वास किया है। उनका मत है कि उसे ही केन्द्र मान कर लौकिक जीवन को स्वीकार करना चाहिए।² उससे जीव कालातीत और दुखों के त्रास से परे हो जाता है। सामाजिक जीवन को विश्रुत खलित और विषाक्त बनाने में परनिन्दा का कितना बड़ा हाथ होता है, इसके अनर्थों की ओर भी दादू की दृष्टि गयी थी। परनिन्दा जहाँ एक ओर सामाजिक जीवन की शान्ति-भंग करती है, वहीं वह मानव को मानवीय गुणों से वंचित तो करती ही है, साथ ही वह मानवेतर मानस-स्तर के द्वार को भी अवरुद्ध कर देती है।³

तुरुक रोजा नीमाज गुजारै, बिसमिल बाँग पुकारै ।

इनकी भिस्त कहाँ ते होइहै, साझै मुरगी मारै ॥

हिन्दु को दया मेहर तुरुकन की, दोनों घर सों त्यागी ।

वे हलाल वे झटकै मारै, आग दुर्नी घर लागी ॥

हिन्दू तुरुक की एक राह है, सत गुरु इहै बताई ।

कर्हाहि कबीर सुनहु हो संतो, राम न कहेउ खुदाई ॥

(बीजक शब्द १०)

१ दादू कथणी और कुछ, फरणी करै कुछ और ।

तिन थै मेरा जिव डरे, जिनके ठीक न ठौर ॥

(हिन्दी सत-काव्य-संग्रह, पृ० १५२)

२ देह रहे ससार में, जीव राम के पास ।

दादू कछु व्यापै नहीं, काले झाल दुख त्रास ॥

(वही, पृ० १५२)

३ दादू निन्दा नाँव न लीजिए, सुपनै ही जिन होय ।

ना हम कहै न तुम सुणी, हज्ज जिनि मालै कोय ॥

(हिन्दी-संत-काव्य-संग्रह)

सांसारिक जीवन की व्यवस्था को भग करके अशान्ति को फैलाने में कलुषित वातावरण कदाचित् सर्वाधिक उत्तरदायी रहा है। कलुषित वातावरण की सृष्टि कुविचारों के कारण होती है और ऐसे मिथ्या व्यवहार करने वाले व्यक्तियों को दुष्ट की सजा दी जाती है। सन्त सुन्दरदास ने मानव को ऐसे वातावरण-प्रसूत कुसंग से बचने के लिए चेतावनी दी है। उनके मत से ऐसे वातावरण में लिप्त व्यक्ति अपने सपक में आने वाले व्यक्तियों के इह लौकिक जीवन की चतुर्मुखी प्रगति को तो रोक ही देता है, साथ ही उसका भी किसी प्रकार का हित नहीं होता।^१ सन्त सुन्दरदास ने इस दूषित प्रकृति का कारण अन्तर की अपेक्षा बाह्य दृष्टि पर अधिक प्रकर्ष बताया है। इसके अतिरिक्त उन्होंने तृष्णा और दाभिक जीवन को भी अभ्युदय के लिए अत्यंत घातक माना है। ये दोनों अवगुण किस प्रकार अन्तःसगठन को भग्न करके वहिसंगठन को भी अतिशय रूप से क्षतिग्रस्त बनाते हैं और मानव मन में ईर्ष्या द्वेष आदि भयकर अवगुणों को जन्म देकर उसके जीवन को अशान्त कर देते हैं, सन्त सुन्दरदास की पैनी दृष्टि से छूट नहीं सका।^२

सन्त सुन्दरदास ने कर्म में अनासक्ति को प्रधानता देकर जीवन में अभ्युदय और निःश्रेयस् की सफलता को स्वीकार किया है। उनका मत है कि ससार के सम्पूर्ण कार्य करते हुए भी मानव को निर्विकार रहना चाहिए, उसे उनमें आसक्त न होना चाहिए। प्रेम वही सार्थक है जो विश्राम संबलित है तथा नैतिक स्तर की उच्चता और निर्मलता की अविकलता तभी स्थिर रह सकती है, जब किसी भी परिस्थिति में जीवन में अनैतिकता को प्रश्रय न दिया जाय।^३

- १ अपने न दोष देखे और के औगुण पेखे
दुष्ट को सुभाव उठि निन्दा ही करतु है।
जैसे कोई महल संवारि राख्यो नीके करि
कीरो तहां जाय छिद्र ढूँढत फिरतु है।
भोर ही ते साझ लग साझ ही ते भोर लग
सुन्दर कहत दिन ऐसे ही भरतु है।
पाव के तरे की नहीं सूझी आग मूरख कू
और सूँ कहत तेरे सिर पै बरतु है।

(हिन्दी संत-काव्य-संग्रह, पृष्ठ १७८)

- २ देखिए, हिन्दी सन्त-काव्य-संग्रह पृष्ठ १७८ और १७९ में 'तृष्णा' एवं 'करम धरम' शीर्षक कवित्त

- ३ उपदेश : (सन्त-सुधासार, पृष्ठ १८०)

सन्तो के उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि वे अभ्युदय को निःश्रेयस् से अविच्छिन्न मानते थे। निःश्रेयस् की उपलब्धि के लिए उन्होंने जीवन में अहिंसा, दया, अकृत्रिमता और अनासक्ति आदि उदात्त गुणों की अवतारणा और अभ्यास के लिए विशेष प्रकर्ष दिया है। यद्यपि सन्तो ने निःश्रेयस् को जीव की सबसे बड़ी उपलब्धि के रूप में स्वीकार किया है, फिर भी जैसा कि उनके उपर्युक्त पदों से स्पष्ट है वे अभ्युदय को भी एक सीमा तक मानते थे और उसकी सफलता के लिये सचेष्ट थे।

सन्त-काव्य में निःश्रेयस् का स्थान

मानव के आन्तरिक विकास-क्रम में अभ्युदय की परिकल्पना (धर्म, अर्थ, काम) प्रथम सीढ़ी है जो उसे पाशव वृत्तियों से पृथक् करती है। पशु के अन्तर्गत केवल भोग वृत्ति की प्रधानता दृष्टिगोचर होती है। वह काम का उसके व्यापक (इच्छा, कामना आदि) और विशिष्ट (यौन-सम्बन्ध) अर्थ से अनुयायी ही दृष्टिगोचर होता है। उसकी कामना और यौन सम्बन्ध में भी अविचार की ही प्रधानता सर्वथा दृष्टिगोचर होती है। इसलिये उसे भोग प्रधान योनि के रूप स्वीकार किया गया है। किन्तु मानव विचारशील प्राणी है। वह अपने विवेक के कारण ही पशु-विशिष्ट माना गया है। इसलिये उसके भौतिक अथवा लौकिक जीवन में जिसे हमने ऊपर अभ्युदय कहा है विचारशीलता अथवा विवेक की प्रधानता स्वीकार की गयी है। धर्म अर्थात् चारित्रिक नियमों की अवधारणा और इन्हीं के अनुकूल अर्थ और काम की स्वीकृति वास्तव में जहाँ जीवन को सुमबद्ध, सुव्यवस्थित और श्रेयस्कर बनाने की प्राचीन मनीषियों की लोकोत्तर मेधा की द्योतक है, वहीं वह इस तथ्य पर भी प्रकाश डालती है कि धर्म, अर्थ और काम जीवन के एक ही पक्ष के द्योतक हैं। जडत्व से विवर्तित होता हुआ चैतन्य अपने यहाँ तक के आयास में अभी पूर्णत्व नहीं प्राप्त कर सका, अभी तो पच-भूतों की स्थूलता से, उनके प्रति राग-द्वेषादि द्वन्द्वों से उसका मानस विरक्त अथवा अनासक्त नहीं हुआ। मोक्ष अथवा निःश्रेयस् चेतन का वही समग्ररूप है जिसकी अन्य सरिणिया धर्म, अर्थ और काम हैं। अनादि काल से मानव इसी निःश्रेयस् की प्राप्ति के लिए प्रयासशील है। किन्तु, धर्म, अर्थ और काम सबधी उसकी मान्यता में कुछ साधारण मत-भेदों के अतिरिक्त (जो देश कालानुसार केवल उपयोग में पृथक् प्रतीत होते हैं) जितना साम्य है, उसकी निःश्रेयस्-सम्बन्धी मान्यता उतनी ही भिन्न है। इस विभिन्नता का प्रमुख कारण यह प्रतीत होता है कि यह मानस-स्तर बुद्धि से परे अनुभूति के घरातल पर है और उस परम तत्त्व की अनुभूति उसकी विशालता और विपुलता के कारण मानव को समग्र रूप में नहीं हो सकती। वह अपनी साधना द्वारा प्राप्त अन्तश्चेतन दृष्टि से उसका मात्र एक अंश देख पाता है, इसलिए उसके निःश्रेयस्-सम्बन्धी निष्कर्षों में विविधता स्वाभाविक है। किन्तु, मोक्ष की परिकल्पना में जहाँ प्राचीन ऋषियों को मत-विपर्यय प्राप्त होता है, वहीं

सन्तो की एतद् सम्बन्धी उपलब्धियों में आश्चर्यजनक समानता प्राप्त होती है। निःश्रेयस् सम्बन्धी मतों का साम्य-विपर्यय मानव की ऐकान्तिक साधनाओं की निम्न और उच्च उपलब्धियों का भी द्योतक है। सत्य की अभिव्यक्ति जितनी व्यामिष्ट और सशय संपृक्त होगी, उतनी ही वह निम्न समझी जायगी और जितनी वह स्पष्ट और अभिन्न होगी उतनी ही वह श्रेष्ठ और उच्च मानी जायगी।

कबीर आदि सन्तों के काव्य में निःश्रेयस् (मोक्ष) सम्बन्धी उपलब्धियों का स्तर इतना उच्च और महत् है कि वह एतद् सम्बन्धी वैदिक और वेदान्तिक उपलब्धियों से भी विचित्र और महान् प्रतीत होता है। वेदान्त तो अपनी मोक्ष संबंधी उपलब्धि को 'कैवल्य' के रूप में प्रतिष्ठित करता है, जहाँ आत्मा अपने को द्वन्द्वातीत और त्रिगुणातीत के रूप में बिलकुल अकेला पाता है। वेदान्त अध्यात्म की चरम उपलब्धि, जगत का निषेध करके स्वीकार करता है अर्थात् वह ससार की सत्ता स्वीकार ही नहीं करता, इसके फलस्वरूप उसकी मान्यता में आनन्द की सत्ता सदिग्ध हो जाती है। इसलिये वेदान्त की निःश्रेयस्-सम्बन्धी उपलब्धि में एकांगिता का आभास प्राप्त होता है और सुख-दुःख के स्पन्द से बिहीन स्थिति तो जड़ता की पर्याय ही समझनी चाहिए।

सन्तो ने केवली भाव को भी स्वीकार किया है और साथ ही जागतिक सत्ता को भी मान्यता दी है। किन्तु, वे ससीम (जगत्) और अससीम (ब्रह्म) से भी परे अध्यात्म की स्थिति को स्वीकार करते हैं। सन्त कबीर ने सीमा के अन्तर्गत रहने वाले को मानव और अससीम स्थिति को प्राप्त करने वाले को साधु और ससीम तथा अससीम दोनों स्थितियों को अपने जीवन में प्रतिष्ठित करने वाले व्यक्ति को 'अगाध' मत वाला स्वीकार किया है।^१ कबीर के इस दोहे के अन्तर्गत मानव के मानस-विकास को तीन भागों में विभक्त किया गया है। उसके मानस की प्रथम स्थिति वह है जहाँ वह अपने को पशु से भिन्न विवेकशील प्राणी स्वीकार करता है। इस स्थिति में वह पशु के समान स्वेच्छाचारी नहीं है, वरन् वह अपने हित-अहित को समझता है और इसी कारण मर्यादित जीवन व्यतीत करता है। मानस-विकास की दूसरी स्थिति है मर्यादाओं के बन्धन को तोड़कर सुख दुःख आदि द्वन्द्वों की अनुभूति से ऊपर उठ जाना। यह स्थिति वेदान्त प्रतिपादित कैवल्य-स्थिति के समान है। कबीर ने इसे साधु की स्थिति अथवा ऋषि की स्थिति के रूप में स्वीकार किया है। किन्तु अध्यात्म की यह चरम उपलब्धि नहीं है, क्योंकि बेहद (अनन्त) और हृद (सान्त) शब्द सापेक्ष हैं। इसलिये एक की उपस्थिति दूसरी स्थिति का भी आभास देती है, अतः

१ हृद चले सो मानवा, बेहद चले सो साध ।

हृद-बेहद दोनों चले, ताको, मतो अगाध ॥

इस स्थिति को महत्तम नहीं कहा जा सकता इसलिए कबीर ने सर्वोपरि आध्यात्मिक उपलब्धि की सत्ता ससीम और असीम के परे स्वीकार की है, जिसका तात्पर्य इन दोनों स्थितियों से निर्लिप्त अथवा अनासक्त भाव प्रतीत होता है। कबीर के अनुसार अध्यात्म की चरम उपलब्धि जल में कमल पत्र के समान निर्लिप्त रहने की है। कबीर जगत् और ब्रह्म को एकसूत्रित करते प्रतीत होते हैं। उनके अनुसार एक ही चैतन्य धारा जड और चेतन में व्याप्त है, इसलिए हमारी चरम आध्यात्मिक स्थिति वह है जिसमें हम जगत् (ससीम) और ब्रह्म (असीम) को स्वीकार करते हुये निर्लिप्त बने रहे।

बड़े दृढ स्वर में कबीर ने इस आध्यात्मिक स्थिति की सत्ता स्वीकार की है। उनका कहना है कि बिना इस स्थिति को प्राप्त किए मानव मृया के प्रपञ्च में पडता है और बारम्बार आवागमन के चक्र में फँस कर उत्पन्न होता है और मरता है। उनका यह दृढ मत है कि बिना इस स्थिति की प्राप्ति के चाहे वह नारद शिव अथवा कोई अन्य महान विभूति क्यों न हो, इस भावसागर को पार नहीं कर सकता। इसीलिए उन्होंने सगर्व अपने लिए 'ज्यो की त्यो रख दीनी चदरिया' कहा है। कबीर ने बड़े विश्वास के साथ यह स्वीकार किया है कि मानव की चरम आध्यात्मिक उपलब्धि वही है जहाँ वह समदर्शी हो जाता है। सर्वत्र 'राम' को देखता है। उनका कहना है कि बाह्य-विग्रह तो मनुष्य कृत हैं, नाना नाम रूपादि सभी बाह्य हैं। इन बाह्य-विग्रहों के भीतर सब एक समान है। हमें उस स्थान में पहुँचना है, जहाँ न तो हिन्दू है न मुसलमान, न मन्दिर और न मस्जिद।^१ कबीर ने अपनी उस आध्यात्मिक उपलब्धि को 'सहज समाधि' कहा है। 'सहज समाधि' की स्थिति में 'सुरति' शब्द के साथ 'नैरन्तर्य' प्राप्त कर लेनी है और 'निरति' निराधार हो जाती है। अर्थात् शब्द के साथ तल्लीनता प्राप्त करने के लिए जब सुरति की आवश्यकता नहीं रहती तब दशम द्वार खुलता है।^२ यही सहज समाधि की स्थिति है। इस स्थिति में मन केन्द्र से च्युत होता ही नहीं। अनायास ही यह प्रक्रिया चला करती है।

कबीर के अतिरिक्त अन्य सन्तो ने भी अपनी आध्यात्मिक उपलब्धि की चरमता सहज समाधि में ही स्वीकार की है। सूफी कवि जायसी ने भी इस स्थिति को इस प्रकार स्वीकार किया है :—

१ कितेक सिवसकर गए ऊठि, राम समाधि अजहूँ नहिं छूटि ।

प्रलै काल कहूँ कितेक भाष, गए इन्द्र से अगणित लाष ।

कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ९४ (सातवाँ संस्करण) ।

नागरी प्रचारिणी सभा काशी ।

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १२, सप्तम संस्करण, नागरी प्रचारिणी सभा काशी ।

‘हाड भए झुरि किंगरी, नसे भई सब ताति ।
रोव-रोव से घुनि उठै, कहेसु विथा एहि भाति ।’

शब्द-मार्गी उस साधक को वह ‘शब्द’ अस्थि, स्नायु-मण्डल और रोमो की परिखा को पार करके (जो शरीर तक ही सीमित है) समग्र विश्व में सुनायी पडता है। ऐसी अवस्था में मन चाह कर भी अन्यत्र जाने में असमर्थ है।

जायसी के अतिरिक्त सन्त चरन दास ने भी ‘सहज समाधि’ को निःश्रेयस् की चरम उपलब्धि माना है, जो ‘सुरति-निरति’ का शब्द के साथ योग करने से प्राप्त होती है :

नौ नाडी को खैचि पवन लै उर मे दीजै ।
बज्जर ताला लाय, द्वार नौ बन्द करीजै ॥१॥
तीनो बन्द लगाय अस्थिर अनहद आराधै ।
सुरति-निरति का काम राह चल गगन अगाध ॥२॥
सुन्न सिखर चढ़ि रहै दूढ जहाँ आसन करै ।
मन चरन दास ताडी लगै सो समदरस कलिमल हरै ॥३॥^३

चरनदास का ‘ताड़ी (शब्द का नैरन्तर्य) लगना’ ही वास्तव में सहज समाधि है। सन्त चरनदास के अतिरिक्त महात्मा केशव दास,^१ सन्त पलटूदास^४ आदि सन्तो ने भी आध्यात्मिक उपलब्धि की चरमता ‘सहज समाधि’ में ही स्वीकार की है। सन्तो की निःश्रेयस् सम्बन्धी यह उपलब्धि वास्तव में चैतन्य की अद्भुत उपलब्धि है। उनकी इस उपलब्धि से यह सिद्ध होता है कि किस प्रकार वाह्य जड़ता से उठकर चेतना अभ्यतर के अनेक सोपानों का अतिक्रमण करती हुई मानस के उस शिखर पर पहुँच गयी है जहाँ वह जगत् में रहती हुई भी जगत् से परे और जगत् से परे रहती हुई भी जागतिक कार्यों को सुव्यवस्थित ढंग से करने में समर्थ है। वह ससीम भी है और अससीम भी और इन दोनों स्थितियों से परे भी है।

सूरदास और तुलसीदास की अभ्युदय और निःश्रेयस् सम्बन्धी मान्यता

सन्तो के अतिरिक्त भक्त कवियों ने भी मानव की उन्नति के विषय में विविध स्थापनाएँ की हैं। उनका मानव-कल्याणवादी वह दृष्टिकोण भी अभ्युदय और निःश्रेयस् के अन्तर्गत ही आकलित किया जा सकता है। भक्त कवियों में प्रमुख कवि

- १ पद्यावत, पृष्ठ ३६३, सपादक डा० वासुदेव अग्रवाल, प्रथम आवृत्ति।
- २ चरनदास की बानी, पृष्ठ ३६ (वेल वेडियर प्रेस, प्रयाग)
- ३ केशवदास जी का अभीष्ट पृष्ठ ९ (वेल वेडियर प्रेस प्रयाग)
- ४ पलटू साहिब की बानी, पृष्ठ ४६, ५९ (वेल वेडियर प्रेस प्रयाग)

महात्मा सूरदास और गोस्वामी तुलसीदास हुए हैं। महात्मा सूरदास ने मुख्यतया प्रकीर्णक पदों में ही अपनी रचनाएं की हैं। उन्होंने अपने काव्य के लिए मुख्यतया भगवान् कृष्ण का अलौकिक और श्रृंगारी रूप लिया है। गीता के योगी और कर्म-योगी कृष्ण का यदा-कदा ही वर्णन उनके काव्य में मिलता है। अस्तु, अम्युदय का पक्ष उनके काव्य में प्रायः उभर नहीं पाया है। निःश्रेयस् के चित्रण में उन्होंने समष्टि को नहीं, व्यष्टि को प्राथमिकता प्रदान की है। इस कारण उनके काव्य में मानव अल्प और सान्त के रूप में चित्रित हुआ है और कृष्ण विभु के रूप में। इसलिए उनके द्वारा चित्रित मानव का निःश्रेयस् भगवान् की भक्ति है उनके प्रति पूर्ण सम्पन्न और प्रणति। प्रभु अनुग्रह करके भक्त को निष्पाप करके अपने लोक को भेज देते हैं, जहाँ वह उनका सामीप्य प्राप्त करता है। उनके काव्यान्तर्गत अम्युदय की स्थापना का यद्यपि स्थूल रूप नहीं प्राप्त होता फिर भी प्रेम-तरंगों के अन्तर्गत भगवान् के प्रति राग की जो अन्तःसंलला प्रवाहित होती हुई दृष्टिगोचर होती है उसकी आस्था के भीतर इह लोक का कल्याण भी निहित है, अर्थात् उन्होंने मानव के हृदय में जीवन के प्रति प्रेम और आस्था के भाव जगाये जिनके फलस्वरूप मानव की चतुर्मुखी उन्नति हो सकती है।

गोस्वामी तुलसीदास उस युग के क्रान्तदर्शी कवि थे। उनकी प्रकीर्णक रचनाओं में तो प्रेम और आस्था के आधार पर निःश्रेयस् प्राप्ति का ही सुगम-मार्ग दिखलाया गया है। कवितावली तथा अन्य ग्रन्थों में मुख्यतया रामचरितमानस की कथा की प्रायः भावमयी पुनरावृत्ति ही की गयी है। अस्तु, कवितावली आदि में अम्युदय की अपेक्षा निःश्रेयस् का ही भक्ति के आलंबन में चित्रण हुआ है। किन्तु उनके महाकाव्य रामचरित मानस में अम्युदय और निःश्रेयस् का मंजुल सगुम्फन प्राप्त होता है।

रामचरित मानस में भगवान् के मानव और अवतार रूप का चित्रण किया गया है। भगवान् राम को एक ऐसे मानव के रूप में चित्रित किया गया है जो अत्यन्त मर्यादित है, इसीलिए भगवान् राम को मर्यादापुरुषोत्तम की संज्ञा भी दी गयी है। तात्पर्य यह कि गोस्वामी जी ने भगवान् राम के चरित्र का प्रारम्भ वहा से किया है, जहाँ मानव पाशव गुणों से सर्वथा मुक्त हो गया है। रामचरितमानस में अम्युदय की प्रकृष्ट कल्पना मर्यादा की चरमता में व्याप्त होती है। गोस्वामी जी का अभिमत था कि जीवन में सम्यक् मर्यादा ही रामराज्य की कल्पना को साकार कर सकती है। रामचरितमानस की रामराज्य की कल्पना ही अम्युदय की चरम उपलब्धि कही जा सकती है। राम के राज्य में कहीं शोक का चिन्ह नहीं रह गया था और न कहीं विषमता ही दृष्टिगोचर होती थी। समस्त मानव-समाज वर्णाश्रम धर्म का पालन

करता था और अपने कर्तव्यों में रत था और इसीलिए न तो कोई भयभीत होता था और न शोक और रोग को अवकाश था। तीनों तापो (दौहक, दैविक और भौतिक) से कोई भी व्यक्ति सतापित नहीं था, सभी परस्पर प्रेम-पूर्वक जीवन-यापन करते थे। सभी को धर्म की आस्था और भगवान राम के प्रति भक्ति थी। पाप का चिन्तन वे स्वप्न में भी न करते थे। न कोई दरिद्र था न मूर्ख और कुलक्षण।^१ और इस प्रकार की राज्य-व्यवस्था के व्यवस्थापक वे राम थे, जो सर्वथा अलौकिक और परात्पर थे और मानव-कल्याण तथा आसुरी वृत्तियों को सर्वांशतः नष्ट करने के लिए मानव रूप में अवतरित हुए थे। विभु की भावना रूप में अवतारणा मानसकार की लोक मंगल की महत् ही नहीं अद्भुत कल्पना है। मानसकार की इसी दृष्टि में अभ्युदय का सर्वोत्कृष्ट रूप प्राप्त होता है। अभ्युदय की प्राप्ति के लिए मानसकार ने मानव देह धारी भगवान राम को अनेक समयों और मर्यादाओं की प्रतिष्ठा करते हुए दिखाया है। इन मर्यादाओं की तालिकान्तर्गत नारी और पुरुष की आदर्श रूप में प्रतिष्ठा प्रमुख है। नारी की चारित्रिक मर्यादा का बाध गोस्वामी जी ने अनुसूया द्वारा सीता को उपदेश देते हुए बाधा है। पातिव्रत धर्म का उक्त उपदेश नारी की सामाजिक प्रतिष्ठा तथा निश्चय की उपलब्धि का महान मंत्र कहा जा सकता है, इसे असदिग्ध रूप में स्वीकार किया जा सकता है।^२ पुरुष की चारित्रिक मर्यादा के स्वरूप की प्रतिष्ठा स्वयं भगवान राम के मुख से कहलायी गयी है।^३ भगवान राम सीता को पुष्प बाटिका में देखकर अभिभूत हो गए। उनके सहज पवित्र मन में मोह का अकुर उग आया। किन्तु, जितने सहज रूप से यह सब हो गया, उतने ही सहज रूप में उन्होंने बिना किसी गोपनीयता के अपने मानसिक विक्षोभ को अपने अनुज लक्ष्मण से बता दिया। इससे उनके कुण्ठा-रहित चरित्र पर प्रकाश पड़ता है। उन्होंने अपने परम्परागत जातीय चरित्र की महत्ता और विशेषतया अपने चरित्र की स्वाभाविक दृढता का जो वर्णन किया है, उससे रामचरित मानस के रचयिता को पुरुषो और राष्ट्र तथा सर्वोपरि विश्व के चरित्र में किन गुणों की अभीप्सा रही है, विशद रूप से प्रकाश पड़ता है। भगवान राम बड़ी दृढता के साथ कहते हैं कि प्रत्येक रघुवशी वा यह सहज स्वभाव है कि उसका मन कृपथगामी होता ही नहीं, और उन्हें अपने मन पर पूर्ण विश्वास है जिसने स्वप्न में भी पर स्त्री पर दृष्टि नहीं डाली। उनके वश

-
- १ रामचरितमानस, उत्तर काण्ड, (मूलगुटका, गीता प्रेस, चौदहवा सस्करण) पृष्ठ ६०७-६०८
 - २ रामचरितमानस, लघु सस्करण, पृष्ठ ४०९ (गीता प्रेस गोरखपुर १४ वां सस्करण)
 - ३ रामचरितमानस, लघु सस्करण, पृष्ठ १६२ (गीताप्रेस गोरखपुर १४ वां सस्करण)

में शत्रु के समक्ष कभी कायरता का परिचय नहीं दिया गया और कभी भिक्षुक को विमुख नहीं किया गया। गोस्वामी जी ने भगवान राम के मुख से यह बात कहला कर जहाँ पुरुष की चारित्रिक मर्यादा का अद्दश प्रतिष्ठित किया है, वहीं यह भी मर्यादा कायम की है कि ज्ञान का प्रसारण सदा ऊँचे से नीचे को होता है इसलिए नेता को सर्वगुण सम्पन्न होना चाहिए। उपर्युक्त अनुसुइया और भगवान राम द्वारा प्रतिष्ठित गुणों की प्रतिष्ठा यदि नारी-पुरुष के चरित्र में हो जाय तो इसमें सन्देह नहीं कि सामाजिक जीवन स्वर्गीय आनन्द का प्रतिरूप बन जाय।

अभ्युदय की प्रतिष्ठा के प्रसंग में नारी-पुरुष की शारीरिक मर्यादा की प्रतिष्ठा के अतिरिक्त राष्ट्र के अन्य अंग-उपार्गों की व्यवस्था की ओर भी मानसकार की दृष्टि गयी है। सुग्रीव और राम की मैत्री के माध्यम से उनके राजनीतिक दृष्टिकोण पर तो प्रकाश पड़ता ही है, साथ ही इस बात पर भी प्रकाश पड़ता है कि पारस्परिक सहयोग से कोई भी कार्य टुंकर नहीं रह जाता। मित्रता के गुणों को स्थिर करते हुए उन्होंने समाज में पारस्परिक विश्वास की भावना को दृढ करने का प्रयास किया है, जो यद्यपि कथा-प्रसंग में ही हुआ है; फिर भी उसका तात्कालिक और शाश्वत महत्त्व है।^१ इस प्रकार गोस्वामी जी ने समग्र रामचरित मानस में अभ्युदय की उपलब्धि के विविध सोपान स्थिर किये हैं जिनके अनुसरण से अभ्युदय की चरम उपलब्धि की सम्भावना की जा सकती है।

गोस्वामी जी की निःश्रेयस् भावना

गोस्वामी जी कवि तो थे ही, किन्तु कवि की अपेक्षा महान् सत और भक्त भी थे। इसलिए उनके अभ्युदय के साथ निःश्रेयस् भावना इस प्रकार लिपटी हुई है कि सहसा पृथक् नहीं किया जा सकता। ऊपर अभ्युदय की उपलब्धि के लिए जो प्रमाण उन्होंने स्थिर किए हैं वे इतने प्रकृष्ट हैं कि अवतार रूप में उन्हें निःश्रेयस् का पर्याय भी समझा जा सकता है। किन्तु, उपर्युक्त समग्र चारित्रिक गुणों की मानव-चरित्र में अवतारणा किसी महद् उपलब्धि की भूमिका सी जान पड़ती है। यद्यपि उपर्युक्त गुणों की प्राप्ति मानव के लिए ससार में साधारण उपलब्धि नहीं है, फिर भी गोस्वामी जी को इससे भी महान् वस्तु की निःश्रेयस् के रूप में प्रतिष्ठा करना अभीष्ट रहा है। रामचरित मानस में उस समय में प्रचलित निःश्रेयस् सम्बन्धी सभी मतों का विस्तार से वर्णन प्राप्त होता है। किन्तु गोस्वामी जी का मन उन सभी बातों के विवाद में नहीं रमा। उनके लिए तो निःश्रेयस् की सबसे बड़ी उपलब्धि

१ रामचरितमानस, किष्किन्धाकाण्ड, पृष्ठ ४४९ (लघु संस्करण १४ वां गीता प्रेस गोरखपुर)

इस विचार में प्राप्त होती लगती है कि 'हैं सेवक सचराचर रूप राशि भगवंत' अथवा 'सीय राम मय सब जग जानी, करहुं प्रनाम जोरि जुग पानी।' गोस्वामी जी की निःश्रेयस् की इस मान्यता में जहाँ एक ओर सर्वत्र ब्रह्म की प्रतीति होती है, वही मन से अहकार के निरसन के साथ सेवा की भावना का जो उत्स प्रवाहित होता हुआ दृष्टिगोचर होता है वह समाज के लिए कितना वरेण्य और लाभप्रद है, उसके महत्व को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। वास्तव में समग्र जगत् को ब्रह्म का स्वरूप मानकर अपने कर्त्तव्य को करने में गोस्वामी जी को निःश्रेयस् का सर्वोत्कृष्ट रूप दिखा था। उनकी निःश्रेयस् सबधी इस प्रतिष्ठा से जहाँ मन अहकार रहित होकर प्रभु का आवास बन जाता है वही व्यक्ति क्रियाशील भी बना रहता है। गोस्वामी जी को अकर्मण्यता किसी भी स्थिति में स्वीकार्य नहीं थी। वस्तुतः निःश्रेयस् का यह आदर्श जहाँ एक ओर मानस के सर्वोच्च धरातल को स्पर्श करता है, वही वह मानव को अपने कर्त्तव्य से भी सचेष्ट रखता है।

आधुनिक काव्य और मानव-सम्बन्धी-चिन्तन

उपर्युक्त वैदिक, औपनिषद्, पौराणिक, महाकाव्य कालीन सतो तथा भक्त कवियों के कृतित्व के विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मानव-संबंधी चिन्तन के अभ्युदय और निःश्रेयस् के युग में इस प्रकार अनुस्यूत रहा है कि उनके बीच किसी प्रकार की विभाजक-रेखा खींचना सर्वथा असंभव है। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि वे मानव को खण्डित नहीं, समग्र रूप में, पूर्ण इकाई में देखते रहे हैं। उनकी यह चिन्तना कितनी पूर्ण और भव्य है, जानकर चकित रह जाना पड़ता है।

रितियुगीन कवियों ने प्रायः मानव-सम्बन्धी-चिन्तना को विराम दे दिया और वे नारी-पुरुष के यौन सम्बन्धों का अश्लीलता की वीभत्सता की सीमा तक चित्रण करते रहे। इस चित्रण में भावना विकृत हुई और काव्य-शिल्प भी 'कार्वन कापी' के समान प्रत्येक कवि की कविता में प्रतिष्ठित दिखाई पड़ा। हम इस काल को मानव चिन्तना के किसी भी रूप का चित्रण करते नहीं पाते। इस दृष्टि से यह काल अधिकांशतः अगति-काल कहा जा सकता है।

आधुनिक हिन्दी काव्य का प्रारम्भ भारतेन्दु से माना जाता है। भारतेन्दु जी ने खण्डित-मानव सम्बंधी काव्य-धारा में प्राण प्रतिष्ठा की। एक बात ध्यान देने योग्य है कि मानव-सम्बन्धी अथवा किसी प्रकार का अन्य चिन्तन अपने देश-काल के परिवेश में होता है। देश-काल के अनुसार ही इस चिन्तन में कभी एक पक्ष तथा कभी दूसरे पक्ष पर मानव के विषय में मनीषी कवि अधिक प्रकर्ष देते रहे हैं। भारतेन्दु का काल भारत की दासता का काल रहा है। इसलिए उन्होंने मानव के

अभ्युदय पक्ष पर विशेष ध्यान दिया है। अपने 'भारत दुर्दशा' नामक काव्य रूपक में उन्होंने विस्तार से अनेक प्रतीकों के माध्यम से प्रकाश डाला है। उनकी निःश्रेयस् सम्बन्धी चिन्तना भक्त कवियों जैसी ही रही। ये कृष्ण के भक्त थे और इसीलिए उनके प्रति सर्वतोभावेन समर्पित थे। 'ब्रज के लता-पता मोहि कीजै' से उनके आत्म-समर्पण की भावना का पता चलता है। वे अपने निःश्रेयस्-सम्बन्धी चित्रण में अपने को विभु से पृथक् कर उस सामीप्य में ही आनन्द को प्राप्त करने के पक्ष में रहे हैं। भारतेन्दु के काल से ही मानव के अभ्युदय को निःश्रेयस् से पृथक् करने का प्रयास दृष्टिगोचर हुआ। भारतेन्दु जी के काव्य में यह विभाजक रेखा चाहे कितनी ही सूक्ष्म क्यों न हो, उसकी स्पष्टता में किसी प्रकार का सन्देह नहीं किया जा सकता।

द्विवेदी युग में उस सूक्ष्म रेखा को जो मानव विषयक चिन्तना को भारतेन्दु काल की कविता से ही पृथक् करने में सचेष्ट थी, स्थूलता प्राप्त हुई और मानव के अभ्युदय तथा निःश्रेयस् पक्ष के संबद्धन में अनेक कवियों के पृथक् पृथक्-प्रयास दृष्टिगोचर हुए। उस युग के प्रथम दो कवियों श्री अयोध्यासिंह उपाध्याय 'हरिऔध' तथा श्री मैथिलीशरण गुप्त के काव्य में मानव चिन्तन-सम्बन्धी प्रयास समग्र रूप से होता है। मैथिलीशरण गुप्त की 'भारत-भारती' में प्राचीन भारत के गौरवगान के माध्यम से मानव को अभ्युदय के प्रति प्रबुद्ध होने के लिए जागरूक करने का प्रयास दृष्टिगोचर होता है। 'जयद्रथ-बध' में मानव को कर्मण्य बनाने का प्रयत्न स्पष्ट है। 'साकेत' के अन्तर्गत मानव की अन्तर्दृष्टियों के उदात्तीकरण का उत्कृष्ट चित्र प्राप्त होता है। उर्मिला के चित्रण में कवि ने जिस आत्म निवेदन तथा प्रणति का चित्र साकार किया है, वह निःश्रेयस् की उपलब्धि का कितना महत् संबल है, बताने की आवश्यकता नहीं। इसी प्रकार 'साकेत' के भरत के चरित्र में अभ्युदय और निःश्रेयस् के सगुंफन का प्रयास भी अत्यन्त उत्कृष्ट रूप में हुआ है।

श्री 'हरिऔध' ने भी अपने प्रिय-प्रवास में कृष्ण और राधा के चरित्रों में अभ्युदय और निःश्रेयस् के युग्मों का सफल गठबंधन किया है। यहाँ भी कृष्ण और राधा के चरित्र में सक्रियता को ही प्रधानता दी गयी है। अभ्युदय को कर्म के तथा निःश्रेयस् की सेवा के अन्तर्गत देखने की श्री 'हरिऔध' ने चेष्टा की है। द्विवेदीयुग के अन्तर्गत मुख्यतया मानव-चिन्तना के ये ही वर्ग रहे हैं। इन दोनों में भी चेष्टा अभ्युदय की ही ओर अधिक रही है, निःश्रेयस् मानव के चारित्रिक मूल्यों के अंतर्गत सिमटा दृष्टिगोचर होता है।

छायावादी युग और मानव

हिन्दी के समीक्षकों की विभिन्न परिभाषाओं के परिशीलन से प्रायः एक ही निष्कर्ष निकलता है कि छायावाद की हिन्दी-काव्य-प्रवृत्ति बाह्य की अपेक्षा आभ्यन्तर

और स्थूल की अपेक्षा सूक्ष्म के चित्रण पर विशेष प्रकर्ष देती है ।^१ इस बात से डा० नामवर सिंह के समान समीक्षक भी सहमत है कि 'छायावाद' में पर्याप्त मात्रा में सूक्ष्मता पायी जाती है ।^२ छायावाद के प्रति डा० नगेन्द्र का यह अभिमत अत्यन्त सटीक है कि काव्य की यह प्रवृत्ति स्थूल के प्रति सूक्ष्म का विद्रोह है । छायावाद सम्बन्धी प्रायः सभी अभिमतों से हम एरु ही परिणाम पर पहुँचते हैं कि इस युग के कवियों को कल्पना की रगीन महीनी के साथ वाह्य की अपेक्षा मानव की आभ्यन्तर वृत्तियों का चित्रण अभीष्ट रहा है । 'प्रसाद' जी छायावाद युग के प्रवर्तक माने जाते हैं ।^३ अतएव सर्व प्रथम उन्हीं के काव्य से मानव-सम्बन्धी विचारों को देखने की चेष्टा की जा रही है ।

प्रसाद जी का मानव-विषयक चिन्तन

प्रसाद जी की मानव-सम्बन्धी चिन्तना का परिवेश उनकी कविताओं में प्रायः आभ्यन्तर मूलवर्ती श्रेयस्करी-वृत्तियों के उदात्तीकरण का रहा है । उन वृत्तियों को हम प्रमुख रूप से दो वर्गों में विभक्त कर सकते हैं— (१) सौन्दर्य सम्बन्धी तथा (२) अध्यात्म-सम्बन्धी । प्रसाद जी का सौन्दर्य-भाव सकुचित नहीं है, वरन् उसकी व्याप्ति 'सत्य और शिव' तक है ।^४ वास्तव में वे सौन्दर्य को ही समग्र विश्व में ध्याप्त मानते हैं और इस प्रकार हम उन्हें सौन्दर्य का कवि कह सकते हैं ।^५ इससे यह सिद्ध होता है कि वे कविता की भूमिका स्थूल की अपेक्षा सूक्ष्म तथा चिन्तन की अपेक्षा अनुभूति पर मानते हैं । प्रसाद जी की यह सौन्दर्य दृष्टि सांसारिक अथवा भौतिक

१ उनकी (छायावादी कवियों की) कविता देवी की आर्खें सदैव ऊपर की ओर उठी रहती है, मर्त्यलोक से उसका बहुत कम सम्बन्ध है, वह बुद्धि और ज्ञान की सामर्थ्य-सीमा को अतिक्रम करके मन-प्राण के अतीत लोक में ही विचरण करती है ।

(श्री शारदा, सन् १९२० के जुलाई, सितम्बर, नवम्बर और दिसम्बर अंक विशेष दृष्टव्य)

मुकुटधर पाण्डेय के अतिरिक्त सन् १९२१ की 'सरस्वती' के जून अंक में श्री सुशील कुमार का 'हिन्दी छायावाद' शीर्षक सवादात्मक निबन्ध, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का 'काव्य में रहस्यवाद' निबन्ध, आचार्य नन्ददुलारे बाजपेयी का 'महादेवी वर्मा' शीर्षक निबन्ध (हिन्दी साहित्य. बीसवीं शताब्दी) भी इस सन्दर्भ में दृष्टव्य हैं ।

२ छायावाद : डा० नामवर सिंह पृ० १३ प्रथम संस्करण ।

३ 'प्रसाद' का विकासात्मक अध्ययन पृ० ७३ ।

४ आसू, पृ० १६

५ काननकुसुम, पृ० ५१

नहीं है, वरन् वे आध्यात्मिक सौन्दर्य के उपासक हैं और उन्होंने 'सुन्दरतम की सुन्दरता' से सम्पूर्ण विश्व को आच्छादित पाया है।^१ सौन्दर्य का आनन्द के साथ अटूट सम्बन्ध बतला कर 'प्रसाद' जी ने उसे अलौकिक बना दिया है। उनके 'आँसू' काव्यान्तर्गत उनकी एतद्विषयक दृष्टि स्पष्ट है।^२

'प्रसाद' के काव्य में मानव-वृत्तियों के उदात्त-चिन्तन का रूप यों तो उनकी समग्र रचनाओं में यत्किञ्चित् उपलब्ध होता है; किन्तु इसका स्पष्ट तथा विकसित रूप क्रमशः आँसू और तदुपरान्त कामायनी में विशद रूप से प्राप्त होता है। आँसू के अन्तर्गत जो मानव के प्रेम, सौन्दर्य, विरह-वेदना आदि को आध्यात्मिक रूप देने की चेष्टा दृष्टिगोचर होती है, उसी चिन्तन-सरणि का अधिक स्पष्ट और समग्र रूप हमें उनके महाकाव्य कामायिनी में प्राप्त होता है। 'आँसू' और 'कामायिनी' दोनों में मानवता के प्रति प्रेम और सौन्दर्य की व्यञ्जना हुई है।

मानव की उपर्युक्त आभ्यन्तर वृत्तियों के उदात्तीकरण के प्रयास के अतिरिक्त 'प्रसाद' जी के काव्य में लौकिक उन्नति अथवा मानव के अभ्युदय के विषय में भी यत्र-तत्र कुछ प्रयास दृष्टिगोचर होता है। यद्यपि प्रसाद जी का यह प्रयास अधिकांशतः उनके नाटको और विशेषतया उपन्यासों में अधिक हुआ है; किन्तु उनके काव्य के अन्तर्गत भी ऐसा प्रयास दिखायी पड़ता है। 'कामायिनी' के 'संघर्ष' सर्ग में अभ्युदय-सम्बन्धी इस दृष्टि का परिचय मिलता है। किन्तु आभ्यन्तर वृत्तियों का चित्रकार यह कवि स्थूल के चित्रण में अधिक रस नहीं पाता, इसलिए वह मानवता को उदात्त गुणों से सजाने के लिए सर्वत्र सचेष्ट दिखायी पड़ता है। 'संघर्ष' की अभ्युदय-सम्बन्धी दृष्टि के भीतर भी 'प्रसाद' जी की निःश्रेयस् चिन्तना-परक दृष्टि स्पष्ट दिखलायी पड़ती है।

'प्रसाद' जी के मानव-सम्बन्धी चिन्तन का समापन

(१) 'प्रसाद' जी आनन्दवादी हैं और वे उपनिषदों की ही भाँति विश्वास करते हैं कि आनन्द से ही जीवों की सृष्टि होती है, आनन्द में ही वे निवास करते हैं और अन्त में वे उसी में लीन हो जाते हैं।^३ अतएव वे मानव के लिए भी आनन्दोपासक बनने का सन्देश देते हैं।

(२) वे मानव के लिए सर्वत्र एकता, समता, भ्रातृत्वभाव, समन्वयशीलता, विश्व-बन्धुत्व आदि उदात्त गुणों को अपने व्यक्तित्व के भीतर उतारने का सन्देश देते हैं।

(३) वे मानव के अन्तर्गत व्यापक सौन्दर्य-दृष्टि उत्पन्न करने के कामी हैं।

१ प्रेम पथिक, पृ० २४

२ आँसू, पृ० २५

३ तैत्तरीय उपनिषद् १/६

(४) वे भौतिकवाद के आडम्बरपूर्ण तथा सघर्षमय जीवन के कटु आलोचक हैं और उसके स्थान पर अध्यात्म परक जीवन को प्रतिष्ठित करना चाहते हैं, जो सरल, शुद्ध, सात्विक एवं सन्तोषप्रद होता है।

इस प्रकार 'प्रसाद' जी मानवता में ही स्वर्गीय जीवन का चरम रूप देखते हैं। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि वे लौकिक जीवन को आध्यात्मिक परिवेश में ही देखना चाहते हैं। जहाँ ब्रह्म अधिक सतोष और सुन्दरता के साथ जिया जा सकता है।

'निराला' और 'पन्त' की मानव-सम्बन्धी विचारधारा

'निराला' और मानव

'प्रसाद' जी के पश्चात् जिन छायावादी कवियों ने मानव के विषय में समग्र रूपेण चिन्तन किया है, उनमें 'निराला' और 'पत' अग्रगण्य हैं। सर्व प्रथम हम 'निराला' जी के काव्य से एतद्विषयक विचारणा देखेंगे। 'निराला' जी ने मानव के बाह्य और आभ्यन्तर दोनों पक्षों के विकास की ओर ध्यान दिया है। यह बड़ी विचित्र बात है कि जब उस युग के अन्य कवि मानव की आन्तर वृत्तियों-प्रेम, विरह कृष्णा, शौर्य आदि के महनीय चित्र उगस्थित कर रहे थे, 'निराला' जी की दृष्टि मानव के बाह्य वैषम्य की ओर भी गयी थी जिसको कुछ आलोचकों ने छायावाद की मूलवर्ती धारा के अन्तर्गत ही स्वीकार करने का आग्रह प्रकट किया है। अस्तु, जहाँ हम 'निराला' जी के काव्य में मानव के आभ्यन्तर का चित्र कल्पना की सूक्ष्मता और अनुभूति की गहरायी के साथ अकित पाते हैं, वहाँ उसकी मांसल-स्थूलता को भी पूरी ईमानदारी के साथ अकित हुआ देखते हैं। काव्य के 'विषय' के विषय में उन्होंने स्वयं लिखा है, 'जिस समय से देश पराधीनता के पिजड़े में वन विहगम की तरह बन्द कर दिया गया है, उस समय से लेकर आज तक उसकी अवस्था का दर्शन, उससे सहानुभूति, उसकी अवस्था का प्रकटीकरण आदि उसके सम्बन्ध के जितने काम हैं, इनकी सीमा कवि कर्म के भीतर ही समझी जाती है। क्योंकि प्रकृति का यथार्थ अध्ययन करने वाला कवि ही यदि देश की दशा का अध्ययन न करेगा तो फिर कौन करेगा?'¹ इस उद्धरण से यह प्रकट होता है कि 'निराला' जी लोक के स्थूल चित्रण को जो मानव के अभ्युदय से सबध रखता है किस प्रकार कवि के लिये आवश्यक समझते थे। साहित्य के प्रसंग में प्रान्तीय-साहित्य-सम्मेलन फ़ैजाबाद में भाषण करते हुये उन्होंने काव्य की आधारभूत भावनाओं की सार्वभौमता की स्वीकृति इन शब्दों में दी थी, 'साहित्य दायरे से छूट कर ही साहित्य है। साहित्य वह है जो साथ है, वह है जो संसार की सबसे बड़ी चीज है। साहित्य लोक से, सीमा से, प्रान्त से, देश से, विश्व से ऊँचा उठा हुआ है, इसीलिए वह लोकोत्तरानन्द दे सकता है। लोकोत्तर का

अर्थ है 'लोक' जो कुछ देख पड़ता है, उससे और दूर तक पहुँचा हुआ। ऐसा साहित्य मनुष्य-मात्र का साहित्य है, भावों से केवल भाषा का एक देशगत आवरण उस पर रहता है।^१ इस प्रकार 'निराला' जी काव्य को मानव के लोक और अध्यात्म, अभ्युदय और निःश्रेयस् की व्याख्या मानते हैं। और उन्होंने अपने काव्य में मानव के इन उभय पक्षों को समृद्ध बनाने की चेष्टा की है।

'निराला' जी के काव्य में मानव के इहलौकिक अथवा अभ्युदय सम्बन्धी विचार :—

सर्व प्रथम हम 'निराला' जी के काव्य के उद्धरणों से उनके मानव के अभ्युदय-सम्बन्धी विचारों का परीक्षण करेंगे। 'निराला' जी के प्रगतिवादी आलोचकों ने उन्नती इस प्रकार की रचनाओं को जनवादी साहित्य के अन्तर्गत लिया है। उनके विचार से 'निराला' जी ही हिन्दी के एक मात्र कवि हैं जो धरती के कवि हैं और जिन्होंने मानव के लौकिक जीवन के सुख-दुःखों पर विशाल रूप से प्रकाश डाला है, मानवता की प्रगति की अवरोधक समस्याओं के समाधान की चेष्टा की है।^१ इसमें कोई सन्देह नहीं कि श्री 'निराला' जी ने मानव के सुख दुःख, हर्ष-विषाद को सीधे मानवीय धरातल पर प्रतिष्ठित करके देखा है, किन्तु वे अपने काव्य को मानवता के स्थूल-चित्रण तक ही सीमित रखते हुए नहीं प्रतीत होते। उन्होंने स्वयं अपने कवि के विषय में लिखा है, 'वे तो (निराला जी) सिर्फ मनोरंजन के लिए काव्य-साधना करते हैं, किसी उत्तरदायित्व को लेकर नहीं। उनकी आँखों में दूर तक फैली हुई निगाह नहीं है। कौन से भाव सार्वजनिक और कौन से एकदेशीय हैं, उन्हें पता नहीं।'^२ इस उद्धरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि उनके कवि को किसी प्रकार का बन्धन स्वीकार नहीं है, वह तो सर्वथा निबन्ध है। जो परिस्थिति उसे भावित या प्रेरित करती है, उसी का चित्र पूरी ईमानदारी से वह उतारता है।

हृदय के इन्हीं स्वच्छन्द सवेदनों के द्वारा उन्होंने अपने काव्य के माध्यम से लोक-समस्याओं के भरपूर चित्र अंकित किए हैं। उनके 'परिमल' नामक काव्य-संग्रह में 'विधवा' तथा 'भिक्षुक' शीर्षक रचनाएँ करुण-चित्रों के अप्रतिम उदाहरण हैं। 'विधवा' का करुण रेखाचित्र कवि ने किस मार्मिकता से खींचा है, देखिए :

वह इष्ट देव के मन्दिर की पूजा-सी,
वह दीप-शिखा सी शान्त, भाव में लीन,

१ प्रबन्ध-प्रतिमा, पृष्ठ २५८-२५९।

२ मञ्जुकवि 'निराला'—लेखक डा० रामविलास शर्मा, रूपतरंग (कविता-संग्रह, लेखक डा० रामविलास शर्मा, पृष्ठ ६१, 'अर्चना' शीर्षक रचना)

३ चाबुक, पृष्ठ ४६।

वह क्रूर काल-ताण्डव की स्मृति-रेखा-सी,
वह टूटे तरु की छुटी लता-सी दीन—
दलित भारत की ही विधवा है'^१

‘विधवा’ के अतिरिक्त ‘परिमल’ की ‘भिक्षुक’ शीर्षक रचना भी अपनी सटीकता में अनुपम है। इस रचना में कवि ने भिक्षुक के माध्यम से वेदना-करुणा को ही मानो मूर्त कर दिया है :

‘वह आता—
दो टूक कलेजे के करता पछताता पथ पर आता ।
पेट पीठ दोनों मिल कर है एक,
चल रहा लकड़िया टेक,
मुट्ठी भर दाने को—सूख मिटाने को
मुह फटी पुरानी झोली को फैलाता—
दो टूक कलेजे के करता पछताता पथ पर आता ।’^२

किन्तु, भिक्षुक का सर्वाधिक करुण-चित्र तो कवि ने अन्तिम पक्तियों में उरेहा है, जिसमें करुणा के साथ-साथ मानवता के इस ईमानदार कवि के हृदय में श्रीमानों के प्रति तलखी के भाव भी उभर आए हैं :

भूख से सूख ओंठ जब जाते
दाता भाग्य विधाता से क्या पाते?—
घूट आँसुओं के पीकर रह जाते ।
चाट रहे जूठी पत्तल वे कभी सड़क पर खड़े हुए,
और झपट लेने को उनसे कुत्ते भी है अडे हुए ।’^३

इन रचनाओं के अतिरिक्त ‘परिमल’ की ‘जागो फिर एक बार’ शीर्षक उद्बोधन-कविता में कवि ने प्राचीन अभ्युदय के चित्रण द्वारा दासता के पाशों को तोड़ने का देशवासियों को सन्देश दिया है। इस रचना में कवि ने देह-भाव से ऊपर मानव की ब्राह्मी स्थिति पर, उसके वास्तविक स्वरूप पर वेदान्त के अनुसार भी प्रकाश डाला है।^४ कवि का यह मन्तव्य रहा है कि हम अपने को पार्थिव समझ कर किसी भी शारीरिक क्षति पहचाने वाले कार्य से भयभीत होते हैं। किन्तु वास्तव में देह तो मात्र आवरण है, जो नष्ट होगा ही और आत्मा अविनश्वर है, इसलिए भय का कारण अज्ञानता है। कवि के इस मत से हमें जीवन में क्रियात्मक होने की प्रेरणा प्राप्त

-
- १ परिमल, पृष्ठ १२६ द्वितीयावृत्ति
२ वही १३३ ,,
३ वही १३३-१३४ ,,
४ वही २०३

होती है। इस रचना में कवि ने मानव के भौतिक तथा आध्यात्मिक दोनों पक्षों को समन्वित करने की चेष्टा की है।

‘अनामिका’ काव्य-संग्रह में संग्रहीत कवि की ‘खंडहर’ के प्रति^१ तथा ‘दिल्ली’^२ शीर्षक रचनाओं में कवि ने भारत के गत-गौरव तथा अभ्युदय समृद्धि के स्मरण के माध्यम से देशवासियों को दासता के पाश को तोड़ने के लिए सचेष्ट किया है तथा ‘उद्बोधन’^३ शीर्षक कविता में देशवासियों की स्नायुओं में नूतन रक्त का संचार करने की चेष्टा है, जिससे वे प्राचीनता के निर्भीक को त्याग कर नूतन भारत निर्माण करें जो अभ्युदय के चूडान्तों को स्पर्श कर सकता है। ‘तोड़ती पत्थर’^४ शीर्षक रचना में कवि ने पत्थर तोड़ने वाली एक महिला के चित्र के द्वारा भारतीय जनता का ही मानो कर्ण-चित्र उतार कर रख दिया है। इस रचना में दैन्य और अत्याचार तथा पूंजीवदी और सबंधारा का इतना महनीय चित्र अंकित हुआ है कि उसकी मार्मिकता से भावित हुए बिना कोई पाठक नहीं रह सकता। इस संग्रह की ‘सरोज-स्मृति’^५ शीर्षक मार्मिक रचना भी भारतीय लोक-जीवन की अन्यतम उदाहरण है। यह रचना कवि ने अपनी पुत्री के निधन से प्रेरित होकर लिखी है। इसमें कवि-हृदय की मार्मिक वेदना का चित्र तो है ही, साथ ही समाज की कुरूपता भी अपनी पूर्ण यथार्थता के साथ रूपायित हो गयी है। लोक-जीवन के वैषम्य की भूमिका के सन्दर्भ में ‘निराला’ जी की एक रचना ‘कुकुरमुत्ता’^६ भी विशिष्ट और महत्वपूर्ण है। इस रचना में कवि ने उच्च और निम्नवर्गों का सटीक चित्र उपस्थित किया है। इसके अतिरिक्त ‘निराला’ जी के अन्य काव्य-संग्रहों में भी उनका लोक-जीवन संबंधी मत उल्लिखित सदर्भ में ही देखा जा सकता है।

‘निराला’ जी के काव्य में निःश्रेयस् सम्बन्धी विचार-धारा

‘निराला’ जी के काव्य में लोक के अभ्युदय-सम्बन्धी चित्रणों के अतिरिक्त मानव के आभ्यन्तर विकास के सूक्ष्म-चित्र भी अत्यन्त व्यापक और महनीय धरातल

१ अनामिका, पृष्ठ २९

२ वही, पृष्ठ ५८

३ वही, पृष्ठ ६७

४ वही, पृ० ७९

५ वही, पृष्ठ ११७

६ कुकुरमुत्ता, प्रथम संस्करण, सन् १९४२, प्रकाशक, युग-मन्दिर, उद्गाव

पर अभिष्टित हुए उपलब्ध होते हैं। इन आन्तर-चित्रों का आभास, प्रेम, कष्टना, सहानुभूति एवं आध्यात्मिक उपलब्धियों तक व्याप्त दृष्टिगोचर होता है। उनके प्रथम काव्य संग्रह 'परिमल' से ही मेरे उपर्युक्त मत को समर्थन प्राप्त होता है। 'परिमल' में संग्रहीत, 'तुम और मैं'^१ शीर्षक रचना में कवि ने मानव और विभु का अन्योन्या-श्रित सबंध स्थिर किया है। उसके मत से मानव, ब्रह्म से जल-बुद्बुद् अभिन्न है। श्री 'निराला' जी ने अपने इस अभिमत से मानव को उसके स्वरूप का अभिज्ञान कराने की चेष्टा की है। इसी संग्रह की 'माया'^२ शीर्षक रचना में 'माया' के अनेक प्रलोभनकारी विग्रह के माध्यम से कवि ने उसका परिचय तो दिया ही है, साथ ही व्यजना से उससे ऊपर जाने का निर्देश भी किया है, जो लोक के इन आकर्षक आवरणों से भिन्न एक अन्य ही पदार्थ है, कदाचित् अपना स्वरूप। 'कण' शीर्षक रचना में कवि ने मानव के सभी सूक्ष्म-आयामों, अध्यात्म, प्रेम, विरह और सहानुभूति को नापने की चेष्टा की है। इस रचना में कवि ने मानव के आध्यात्मिक अथवा आत्मार विकास का तो विशद वर्णन किया ही है, अभ्युदय के लिए भी कितना मार्मिक संकेत किया है :

ताक रहे आकाश,
बीत गए कितने दिन-कितने मास ।
पडे हुए सहते हो अत्याचार
पद-पद पर सदियों के पद-प्रहार,
बदले में, पद में कोमलता लाते,
किन्तु हाथ वे, तुम्हे नीच ही है कहे जाते ।

'निराला' जी की इस रचना के अन्तर्गत उनका मानव-सम्बन्धी समग्र दृष्टि-कोण रूपायित हो गया है। इसके अतिरिक्त 'अनामिका' की 'समूट अष्टम एडवर्ड के प्रति'^३ शीर्षक रचना में कवि ने प्रेम को साम्राज्य-वैभव से भी अधिक आदर दिया है। मानव और मानवता को किसी एक विशिष्ट स्थान की निवासिनी न मान कर उसे सर्वत्र व्यापक धरातल पर देखा है :

-
- १ परिमल, द्वितीयावृत्ति, पृष्ठ ८४
 - २ वही, पृष्ठ ९७
 - ३ वही, पृ० १७१
 - ४ वही,

“जो करे गन्ध मधु का वर्जन
 वह नहीं भ्रमर,
 मानव से मानव नहीं भिन्न,
 निश्चय, हो श्वेत, कृष्ण अथवा,
 भेद कर पक
 निकलता कमल जो मानव का
 वह निष्कलंक,
 हो कोई सर”

‘तोड़ती पत्थर’^१ शीर्षक रचना मे सहानुभूति और कृष्ण का उदात्त रूप प्राप्त होता है। ‘सरोज-स्मृति’^२ मे लौकिक और लोकोत्तर ससीम और असीम कृष्ण के दोनो रूप प्राप्त होते हैं। ‘राम की शक्ति पूजा’ शीर्षक रचना मे कवि ने मानव की असीम आस्था, उत्कट तप, दृढ सकल्प और नि स्वत्याग पर विशेष प्रकर्ष दिया है। वास्तव मे मानव के आध्यात्मिक श्रृङ्गार के ये ही प्रमुख उपकरण हैं। कवि के निःश्रेयस् अथवा मानव के आन्तर-विकास सम्बन्धी विचारो का आयाम उपर्युक्त स्तंभो मे ही उपस्थित किया जा सकता है।

पं० सूर्यकान्त त्रिपाठी ‘निराला’ के मानव की लौकिक और पारलौकिक उन्नयन संबंधी विचारधारा का समापन

लौकिक-विचारणा—(१) मानव, उत्तम, मध्यम, और निम्न वर्गों मे विभक्त हो गया है। मानवता का यह विभाजन एक भयकर स्थिति का ही जनक है। इससे मानव की लौकिक तथा पारलौकिक उन्नति मे खतरा उत्पन्न हो गया है।

(२) कवि ने मानव को इव ब्रधनो को बलात् तोड़ डालने के लिए आदेश दिया है, जिससे मानवता एकसूत्रित होकर चतुर्मुखी उन्नति का वरण करेगी।

(३) कवि ने निःस्वत्याग मे ही अध्यात्म की उपलब्धि मानी है, उसकी एतद्विषयक् मान्यता अद्वैत वेदान्त की अनुसारिणी ही प्रतीत होती है। आन्तर उपलब्धि के लिए कवि, कृष्णा, सहानुभूति और प्रेम की उदात्त वक्तियों को अत्यावश्यक मानता है।

१ अनामिका, पृष्ठ ७६, तृतीय संस्करण

२ ” ” ११७, ” ”

पं० सुमित्रानन्दन पन्त का मानव विषयक चिन्तन

‘प्रसाद’ और ‘निराला’ के पश्चात् छायावादी कवियों में ‘पत’ जी ने ही अपने काव्य में मानव के विषय में सम्यक् चिन्तन किया है। उनके एतद्विषयक चिन्तन का आयाम मानव के अभ्युदय और निःश्रेयस् के चारों खूट घेरता दृष्टिगोचर होता है। इसीलिए उनके उत्तरवर्ती काव्य की तो अरविन्दवादी अथवा मानव या मानवतावादी सज्ञा ही पड़ गयी है। यद्यपि ‘पत’ जी ने काव्य के स्वरूप के विषय में कहीं विस्तार से नहीं लिखा, फिर भी जहाँ कहीं संक्षेप में भी उनके विचार इस विषय में अभिव्यक्त हुए हैं, उनकी विचार-सरणि पर प्रकृष्ट प्रभाव पड़ता है। ‘गद्यपथ’^१ का यह वाक्य ‘साहित्य अपने व्यापक अर्थ में मानव-जीवन की गम्भीर व्याख्या है’ उनके मानववादी दृष्टिकोण पर विशद रूप से प्रकाश डालता है। इससे यह स्पष्ट होता है कि ‘पत’ जी कवि के लिए युग का सरस चित्रण और उसके माध्यम से लोक को मार्ग-दर्शन अभीष्ट मानते हैं। उनका यह कहना, ‘कवि या लेखक अपने युग से प्रभावित होता है, साथ ही वह अपने युग को प्रभावित करता है।’^२ उनके मानव सम्बन्धी दृष्टिकोण को और भी उन्मुक्त रूप में हमारे समक्ष रखता है।

कवि ‘पन्त’ का यह मानव-सम्बन्धी चिन्तन ‘निराला’ की भाँति ही मानव के अभ्युदय और निःश्रेयस् उभय पक्षों के रूप में उनके काव्य में अभिव्यंजित हुआ है। कवि के मानव-सम्बन्धी इस चित्रण को हम मानव का बाह्य और आंतर चित्रण भी कह सकते हैं। किन्तु, उनका एतद्विषयक चिन्तन इतना क्रमिक और समग्र है कि उसके बीच विभाजन-रेखा खींचना प्रायः असम्भव है। इसका प्रमुख कारण यह है कि वे काव्य को सांस्कृतिक अभिव्यक्ति का साधन मानते हैं और कवि को विश्व-जीवन से सम्बद्ध भावों का व्याख्याता, उन्हीं के शब्दों में ‘बने विश्व जीवन की स्वर लिपि, जन मन मर्म कहानी’ गद्य-पथ में कवि ने एक स्थल पर इस विषय पर अपने विचार प्रकट करते हुए लिखा है ‘मैं चाहता हूँ कि स्वाधीन भारत की कला कृतियाँ लोकोपयोगी सांस्कृतिक तत्वों से गोत-प्रोत रहे और नवयुवक कलाकार अपनी कलाओं के माध्यम द्वारा समाज में नवीन मानव-चेतना के आलोक को वितरण कर एव लोक-जीवन को बाहर भीतर से संस्कृत-सुरुचिपूर्ण तथा सम्पन्न बनाने में सहायक

१ गद्यपथ, पृष्ठ २०५

२ रश्मिबंध, भूमिका, पृष्ठ ८

३ युगवाणी, पृ० २

हों।” उनके उपर्युक्त अभिमतों से यह स्पष्ट रूप से प्रकट होता है कि उन्होंने मानव के विषय में समग्र रूप से विचार किया है। अपने मानवतावादी दृष्टिकोण का अभिव्यजन करते हुए उन्होंने और एक स्थल पर कहा है, “आज के सन्नान्त-काल में मैं साहित्य-द्रष्टा एवं कवि का यही कर्तव्य समझता हूँ कि वह युग-संघर्ष के भीतर जो नवीन लोक मानवता जन्म ले रही है, वर्तमान के कोलाहल के बधिर पट से आच्छादित मानव हृदय को मञ्च पर जिन विश्व निर्माण, विश्व एकीकरण की नवीन सास्कृतिक शक्तियों का प्रादुर्भाव तथा अन्तः क्रीडा हो रही है, उन्हें अपनी वाणी द्वारा अभिव्यक्ति देकर जीवन-सगीत में झकृत कर सके और थोथी बौद्धिकता तथा सैद्धान्तिकता के मृगजल-मरु में भटकती हुई अन्तःसून्य मनुष्यता को उसके चिर उपेक्षित अन्तर्जगत् तथा अन्तर्जीवन की ओर आकर्षित कर सके।” अपनी इस मान्यता के अनुसार कवि ‘पन्त’ ने मानव के स्थूल-सूक्ष्म रूप को अपनी लेखनी-तूलिका से स्पर्श किया है। उनके द्वारा चित्रित मानव का चित्र मानव के मनः सगठन और लोक-सगठन की भित्ति पर हुआ है।

लोक-मानवता के चित्रण की दृष्टि से कवि ‘पन्त’ की ‘गुजन’ से ‘वाणी’ तक की रचनाएँ द्रष्टव्य हैं। इनमें उनका सास्कृतिक-वैभव भी अंकित हुआ है। कवि ने ‘युगवाणी’ के माध्यम से जन-संस्कृत का स्थूल-रूप चित्रित किया है, जिसे हम अभ्युदय के सन्दर्भ में ले सकते हैं तथा ‘शिल्पी’, ‘रजत शिखर’ और ‘सौवर्ण’ की रचनाओं के माध्यम से कवि ने मानव का अन्तर स्पर्श किया है और उसके मनः सगठन का सूत्रपात हुआ है। उनका मानव के आभ्यन्तर का चित्रण क्रमशः गम्भीर से गम्भीरतर होता गया है, जिसका प्रकृष्ट रूप उनका ‘उत्तरा’ से लेकर ‘कला और बूढ़ा चाँद’ आदि काव्य सग्रहों में उपलब्ध होता है। उनके मानव सम्बन्धी विचारों का समापन उन्हीं के शब्दों में इस प्रकार किया जा सकता है :

“मैंने आदर्शवाद तथा वस्तुवाद के विरोधो को नवीन मानव-चेतना के समन्वय में डालने का प्रयत्न किया है और भौतिक आध्यात्मिक अभिव्यजनाओं का विरोध कर, भौतिकता-आध्यात्मिकता को एक ही सत्य के दो पहलुओं के रूप में ग्रहण कर, उन्हें लोक कल्याण के लिए महत्तर सास्कृतिक समन्वय में, एक दूसरे के पूरक के रूप में संयोजित करना चाहा है।” मानव के इस भौतिक तथा आध्यात्मिक पक्ष को एकसूत्रित करने की प्रेरणा उन्हें श्री अरविन्द-दर्शन से प्राप्त हुई है। उसको स्वीकार करते हुए उन्होंने लिखा है “इसमें सन्देह नहीं कि श्री अरविन्द के दिव्य-जीवन-दर्शन से मैं अत्यन्त प्रभावित हुआ हूँ।”

१ गद्यपथ, पृ० २०४।

२ वही, पृ० १०७।

३ रश्मि बंध, भूमिका, पृ० २०-२१।

‘स्वर्ण-किरण’ और उसके बाद की रचनाओं में यह प्रभाव मेरी सीमाओं के भीतर किसी न किसी रूप में प्रत्यक्ष ही दृष्टिगोचर होता है।¹ इस प्रकार सक्षेप में यह कहा जा सकता है कि श्री सुमित्राबन्धन ‘पन्त’ के काव्य में मानव के भौतिक और आध्यात्मिक दोनों पक्षों का सम्यक् चित्रण प्राप्त होता है। मानव के आन्तर स्तरों के चित्रण में वे अपने काव्य के अधुनातम प्रयासों में श्री अरविन्द के एतद्विषयक दार्शनिक निष्कर्षों से अत्यधिक प्रभावित हुए हैं।

छायावादी अन्य कवियों और प्रगतिवादी कवियों का मानव-विषयक चिन्तन

छायावाद के अन्य प्रमुख कवियों—श्रीमती महादेवी वर्मा तथा डा० राम-कुमार वर्मा के मानव-विषयक विचारों को पृथक् से देखने की चेष्टा, इसलिए नहीं की गयी, क्योंकि उन्होंने मानव के विषय में साग रूप से अपने काव्य के अन्तर्गत विचार नहीं किया। श्रीमती वर्मा ने बौद्ध-दर्शन और अद्वैत-दर्शन से प्रभावित होकर मानव के आन्तर क्षितिजों के उद्घाटन का ही प्रयास किया है। डा० रामकुमार वर्मा ने भी मानव के आभ्यन्तर आलोक को ही प्रोद्भासित करने की चेष्टा की है। वे स्वयं ही एक स्थल पर कहते हैं—

“आत्मा की गूढ और छिपी हुई सौन्दर्य-राशि का भावना के आलोक से प्रकाशित हो उठना ही कविता है।”² एक अन्य स्थल पर वे स्थूल की अपेक्षा सूक्ष्म पर विशेष प्रकर्ष देते हुए कहते हैं: “स्थूल जगत, साहित्य का आधार अवश्य है, किन्तु अन्तर्गत ही साहित्य को सँवरने में सक्षम है।”³ इन अवतरणों से स्पष्ट हो जाता है कि इन कवियों की मानव विषयक चिन्तना में समग्रता नहीं आ पायी है। साथ ही यह तथ्य बिना किसी हिचक के स्वीकार किया जा सकता है कि मानव के अन्तःस्तरों अथवा उसकी निःश्रेयस् सम्बन्धी चिन्तना में भी ये कवि ‘प्रसाद’ ‘पन्त’ और ‘निराला’ से आगे नहीं बढ़ सके हैं।

प्रगतिवादी कवियों का मानव-विषयक चिन्तन

हिन्दी काव्य में प्रगतिवादी-प्रवृत्ति का उद्भव छायावादी काव्य-पद्धति के प्रतिक्रिया स्वरूप स० १९६४ के लगभग हुआ। प्रगतिवादी विचार धारा के कवियों ने तत्कालीन काव्य की छायावादी प्रवृत्ति में कल्पित अनुभवों और सूक्ष्म कल्पनाओं को काव्य की प्रकृति के अनुकूल न मानकर सामयिक सामाजिक अवस्थाओं और राज-

१ गद्य-पथ, पृ० १०३।

२ आधुनिक कवि, भाग ३, भूमिका पृ० ६

३ साहित्य शास्त्र, द्वितीय प्रकरण, पृ० २२

नीति द्वारा उत्पन्न परिस्थितियों के आधार पर काव्य को एक नवीन परिभाषा दी। उन्होंने कवि का दायित्व केवल कल्पना-प्रसूत सूक्ष्म और मसृण चित्रों को ही प्रस्तुत करना नहीं माना, वरन् उसे सामाजिक दायित्व के संवहनकर्ता के रूप में स्वीकार कर समाज में नव्य स्फूर्ति की प्रेरणा देने का उत्तरदायित्व सौंपा। नरेन्द्र वर्मा ने 'कला चिर जीवी' शीर्षक लेख में भौतिकता के आधार पर काव्य की यह समाजवादी व्याख्या परिभाषा के रूप में प्रस्तुत की:—“कला को जीने के लिए, चिरजीवी बनने के लिए ऐसे सन्देश वहन करना होगा जो सामाजिक व्यवस्था के बदलने में समर्थ हो। सामाजिक क्रान्ति और योजना के अनुसार सामाजिक पुनर्निर्माण के पक्ष में कलाकार को आना चाहिए।”¹ इस अवतरण से श्री नरेन्द्र वर्मा का मार्क्स से प्रभावित द्वन्द्वात्मक भौतिकतावादी दृष्टिकोण स्पष्ट है। एक स्थल पर काव्य का इसी दृष्टि का समर्थन करते हुए प्रसिद्ध प्रगतिवादी आलोचक शिवदान सिंह चौहान ने लिखा है, “मार्क्स के दृष्टिकोण की यही विशेषता है कि वह जगत् और मानव जीवन को शोषण से मुक्त, इसकी सम्पदा को सर्वजन सुलभ और समाज को समृद्ध और प्रगतिशील बनाने के लिए इसके वर्तमान आर्थिक-सामाजिक सम्बन्धों, नैतिक मान्यताओं, सौन्दर्य-मूल्यों को बदलने का लक्ष्य और मार्ग बतलाता है।”² शिवदानसिंह चौहान के उपर्युक्त अवतरण से यह पूर्णतया सिद्ध हो जाता है कि काव्य की प्रगतिवादी प्रवृत्ति ने मानव के आभ्यन्तर की अपेक्षा उसके बाह्य, उसके निःश्रेयस् की अपेक्षा अभ्युदय पर अधिक बल दिया है। इस सन्दर्भ में मलयालम के प्रसिद्ध प्रगतिवादी कवि श्री युत जी० शंकर कुरुप्प का यह मत उल्लेखनीय है “प्रत्येक प्रगतिशील कथाकार का उद्देश्य वर्तमान जीवन से प्रत्यक्ष अनुभवों को प्राप्त करना है, और उन्हें अभिव्यक्त करने वाली अपनी रचना को कलात्मक और सामाजिक मूल्यों से सन्तुष्ट करना है।”³ इसी भावना से प्रेरित होकर प्रगतिवादी कवि शिवमंगल सिंह ‘सुमन’ ने लिखा है—

“मैंने गाए है गान जगत जीवन के।”⁴

“गीतों में पददलितों की ही

पीड़ा का मैंने गान किया।”⁵

प्रगतिवादी काव्य के उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध होता है कि छायावाद के पश्चात् कवियों का मानव विषयक चिन्तन मानव के अभ्युदय पक्ष पर विशेष प्रकर्ष देने लगा था

१ हंस, मार्च १९४१, पृ० ५१२-५१३

२ साहित्यानुशीलन, पृ० १४३

३ देवनागर कार्तिक, स० २०१० पृ० ३४

४ विश्वास बढ़ता ही गया, पृ० ५५

५ प्रलय-सृजन, पृ० ३१

और इस प्रकार मानव को खण्डशः देखने का प्रयास प्रारम्भ हो गया था। मानव के इस एकागी चिन्तन की प्रतिक्रिया आगे होनी चाहिए थी, किन्तु उसकी प्रतिक्रिया व्यष्टि के खण्डशः परीक्षण के रूप में हुई। आगामी कवि मानव विषयक चिन्तन को सन्तुलित बनाने में सर्वथा असमर्थ सिद्ध हुए।

प्रयोगवाद और मानव विषयक चिन्तन

हिन्दी के प्रयोगवादी काव्य का प्रथम उन्मेष सं० १९९४ के लगभग मानना चाहिए। काव्य की यह प्रवृत्ति प्रगातिवादी धारा के विरुद्ध सामाजिक तत्वों को लेकर हिन्दी के काव्य साहित्य में अवतरित हुई। शिवदान सिंह चौहान के शब्दों में, “उत्तर छायावादी युग की दूसरी धारा हिन्दी की वह कविता है जिसमें व्यक्तिवाद की परिणति घोर अहवादी, स्वार्थ प्रेरित, असामाजिक, उच्छृंखल और असन्तुलित मनोवृत्ति के रूप में हुई है। प्रयोगशीलता का आडम्बर तो केवल समाजद्रोही भावनाओं और जीवन के प्रति घोर अनास्था, कुण्ठा और विद्रुपात्मक उद्गारों को एक दुर्वह सकेतात्मक भाषा, अस्वाभाविक अलंकार योजना और अहवादी और बहुधा ओछे तल की वचन भंगिमा में छिपाने का उपक्रम मात्र है। ‘अज्ञेय’ और उनके समान-धर्मों दूसरे मध्यवर्गीय बुद्धिजीवी अपनी व्यक्ति चेतना से इतने आक्रान्त रहे हैं कि वे सामाजिक जीवन के साथ किसी प्रकार के सामन्जस्य की कल्पना ही नहीं कर सकते। साधारणतया प्रयोगवादी कविताओं में एक दयनीय प्रकार की झुंझलाहट, खीझ, कुण्ठा, किशोर औद्धत्य और हीन भाव ही व्यक्त हुआ है, जो कवि के व्यक्तित्व को प्रमाणित करने का नहीं, खण्डित करने का मार्ग है।”¹ उपर्युक्त अवतरण से सिद्ध होता है कि प्रयोगवादी कविता का मूलस्वर न तो मानव के वाह्य उत्कर्षापकर्ष के चित्रण का रहा है और न उसके आत्मोन्नति के विभिन्न स्तरों का ही सस्पर्श किया है। काव्य की इस प्रवृत्ति में मानव के नैराश्य और कुण्ठाओं का ही विशेष रूप से अभिव्यजन हुआ है और इस प्रकार वह मानव के खण्ड-विश्लेषण में सलग्न होकर जीवन की मूल-धारा से विच्छिन्न हो गयी है। परिणाम यह हुआ है कि व्यापक सांस्कृतिक चेतना और जीवन दृष्टि में महत् जीवन-मूल्यों के प्रति अनास्था उत्पन्न हो गयी है और इसीलिए इस धारा के कवि प्राचीन मनीषियों के द्वारा निर्धारित उदात्त मानव मूल्यों की विद्रुपात्मक कदर्थना करने में व्याप्त दृष्टिगोचर होते हैं। श्री ‘अज्ञेय’ की ‘माहीवाल’ शीर्षक रचना में पाशव वृत्ति को किस प्रकार सम्मानित किया गया है—

“क्रौंच बैठा हो कभी बल्मीक पर

तो मत समझ—

वह अनुष्टुप बाँचता है सगिनी के मरण के

जान ले वह दीपकों की टोह में है।”

आचार्य नन्ददुलारे वाजपेयी ने यथार्थ ही कहा है “पिछले कुछ दिनों से इसमें इन निष्क्रिय व्यक्तियों की निराशा और गिरा हुआ मन प्रतिबिम्बित होने लगा है।”¹ वास्तव में प्रयोगवादी कवियों की इस नैराश्यपरकता और कुण्ठा के अभिव्यजन के कारण हिन्दी काव्य के मानव-विषयक स्वस्थ चिन्तन में बड़ा व्याघात पड़ा है, इसे अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

हिन्दी-काव्य के मानव-विषयक चिन्तन और अरविन्द-दर्शन का सम्बन्ध

उपर्युक्त मानव सम्बन्धी प्राचीन और अर्वाचीन काव्य के चिन्तन से निम्नलिखित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं:—

(१) प्राचीन काव्य का मानव सम्बन्धी-चिन्तन अभ्युदय और निःश्रेयस् की एकता और अखण्डता में विश्वास करता था ।

(२) द्विवेदी युगीन काव्य में यद्यपि मानव के भौतिक पक्षीय चिन्तन पर अधिक बल प्रदान किया गया, फिर भी निःश्रेयस् अथवा आभ्यन्तर का भी यथोचित चित्रण प्राप्त होता है और एतद्विषयक प्रायः अखण्ड ही रहा है ।

(३) हिन्दी के छायावादी काव्य में यद्यपि मानव के आन्तर पक्ष के चित्रण का विशेष आग्रह है फिर भी प्रसाद, निराला और पन्त के काव्य में मानव के दोनों पक्षों पर सम्यक् ध्यान दिया गया है ।

(४) हिन्दी की प्रगतिवादी रचनाओं में ‘निराला’, पंत की भौतिक स्थूलता का जो स्वरूप स्फुटित हुआ था और मार्क्स के द्वन्द्ववादीक भौतिकवाद के समन्वय के द्वारा प्रमुख रूप से मानव के भौतिक पक्ष अथवा उसके आशिक अभ्युदय पर विशेष ध्यान दिया गया है । इसी काल से मुख्यतया मानव-विषयक चिन्तन खण्डित होता हुआ दिखाई देता है ।

(५) हिन्दी की प्रयोगवादी रचनाओं में विशेषतया मानव की कुण्ठा-निराशा का चित्रण प्राप्त होता है । इन रचनाओं में मानव की अस्वस्थ वृत्तियों का ही विमर्श प्राप्त होता है । इनमें न तो मानव के अभ्युदय पर ही विचार प्राप्त होते हैं और निःश्रेयस् की तो कल्पना ही नहीं की जा सकती ।

उपर्युक्त मानव-सम्बन्धी चिन्तन के आधार पर श्री अरविन्द के मानव-सम्बन्धी चिन्तन का जहाँ सम्बन्ध स्थापित किया जा सकता है, वहीं यह भी देखा जा सकता

है कि श्री अरविन्द का मानव-सम्बन्धी चिन्तन अभ्युदय और निःश्रेयस् की कितनी अभूतपूर्व सतुलित विचारणा है। के० डी० सेथना ने श्री अरविन्द के महाकाव्य सावित्री का विवेचन करते हुए कहा है कि श्री अरविन्द का सावित्री महाकाव्य एक ही समय में पृथ्वी और आकाश अर्थात् भौतिकता और आध्यात्मिकता के चरम को एकसूत्रित करने की क्षमता रखता है। इसकी कल्पना ही से संसरण की द्विविधता प्रकट होती है।¹ श्री सेथना के मत से यह स्पष्ट होता है कि श्री अरविन्द ने मानव के अभ्युदय और निःश्रेयस् के विकास को एक ही अविच्छिन्न रेखा में स्वीकार किया है। श्री अरविन्द का मानव-सम्बन्धी चिन्तन उनके विकासवादी-दर्शन में अनुस्यूत है। उनके विचार से जड़ भी वही है और चेतन भी वही है। केवल अन्तर इतना ही है कि जड़ में चेतन-तत्त्व इतनी गहराई में है कि उसमें जीवन-स्पन्द का आभास नहीं होता और चेतन में वह इतना जीवन्त है कि हम सहज ही जान लेते हैं। मानव उस चैतन्य का सर्वोत्कृष्ट विकास है, किन्तु उसके भौतिक विकास की चरमावस्था के पश्चात् अब उममें सूक्ष्म विकास होना है। वह विकास उसके अति मानस-स्तरो में होगा। श्री अरविन्द ने उस चैतन्य-तत्त्व अथवा प्राणतत्त्व को जड़ तत्त्व में अनुस्यूत माना है। उनके मत से जड़ तत्त्व में सप्राणता न होने से शरीर से मस्तिष्क अथवा मानस का उद्भव असंभव है। स्थूल में सूक्ष्म की अवस्थिति ही वेदान्त के इस तथ्य का आभास देती है कि जड़ में प्राण तत्त्व परिव्याप्त है।² विकास के उच्च स्तरो का वर्गीकरण उन्होंने (१) उच्चतर मानस, (२) प्रोद्भासित मानस, (३) रहस्यमय मानस, अतिमानस और अधिमानस के रूप में किया है। अध. विकरण उन्होंने बिलकुल इसका विलोम माना है। श्री अरविन्द का कहना है कि समग्र सृष्टि को अधिमानस के स्तर पर एक दिन पहुँचना है। वे सृष्टि के विकास को एक इकाई के रूप में स्वीकार करते हैं इसलिए वे जड़ और चेतन के विभेद को मात्र चैतन्य के कम और अधिक विकास के रूप में मानते हैं, अस्तु, उनका मानववादी चिन्तन भौतिकता और आध्यात्मिकता का समन्वित रूप प्रतिष्ठित करता है। वरन् यह कहना चाहिए कि वह एक ही चैतन्य का द्विविध रूप है।

श्री अरविन्द की उपर्युक्त मानव-सम्बन्धी-चिन्तना से यह निष्कर्ष निकलता है कि वे उसके भौतिक विकास को उसके चरम में स्वीकार करते हैं, किन्तु अभी मानसिक स्तरो के सूक्ष्म-विकास को पूर्ण नहीं मानते। उनके मत से अब इसी मानसिक-क्षेत्र में विकास होना है। मानसिक अथवा सूक्ष्म विकास की रेखा को भी वे कुछ सीमा तक सम्पन्न मानते हैं। सूक्ष्म-विकास के चरणों में वे मानव-मन को उच्चतर मानस, प्रोद्भासित-मानस और रहस्यमय मानस स्तरो पर अधिष्ठित हुआ मानते

१ दि पोयटिक जीनियस आफ श्री अरविन्दो, पेज ११७ (फर्स्ट एडीशन)

हैं। मानवता का अग्रिम चरण अतिमानस के घरातल पर पड़ेगा। इसके पश्चात् वह अधिमानस की उपलब्धि की सम्भावना करते हैं, जिस घरातल की अनुभूति श्री अरविन्द को ही थी।^१

श्री अरविन्द के उपर्युक्त मानव के अभ्युदय और निःश्रेयस् सम्बन्धी निष्कर्षों की विवेचना कर लेने के पश्चात् हम बड़ी सरलता से उसे आधुनिक मानववादी काव्य धारा में प्रतिष्ठित मानव-सम्बन्धी-चिन्तना का साम्य-वैषम्य स्थिर कर सकते हैं :

(१) हिन्दी के छायावादी काव्य तक किसी न किसी प्रकार मानव संबन्धी चिन्तन में अविच्छिन्नता प्राप्त होती है। वह मानव के अभ्युदय और निःश्रेयस् पक्षों पर समान बल देता दृष्टिगोचर होता है। इसलिए हम उसे एतद्विषयक सन्तुलित चिन्तन कह सकते हैं।

(२) हिन्दी की प्रगतिवादी काव्य-धारा के अन्तर्गत मानव-सम्बन्धी एक पक्षीय चिन्तन का विशेष आग्रह रहा है। उसने मानव के केवल अभ्युदय-पक्ष पर ही एकान्त रूप से बल दिया है और उसके निःश्रेयस् पक्ष को एकदम अस्वीकार कर दिया है।

(३) हिन्दी के प्रयोगवादी काव्य में मानव के उभय पक्षों में किसी का भी स्वस्थ-चिन्तन नहीं प्राप्त होता। प्रयोगवादी काव्य छिन्न मूल होकर मानव के नैराश्य और उसकी कुण्ठाओं के चित्रण में वृथा श्रम करने में व्याप्त रहा है और इस प्रकार मानव-विकास के स्वस्थ चिन्तन से विरक्त रह कर निरुद्देश्य हो गया है।

अस्तु, हम एतद्विषयक चिन्तन से इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि श्री अरविन्द का मानव-सम्बन्धी-चिन्तन अभी तक की मानव के उभय-पक्षों के चिन्तन की स्वस्थ-धारा का विकसित और क्रमबद्ध चिन्तन है। हिन्दी के आधुनिक काव्य की मानव-सम्बन्धी-चिन्तन धारा जो कभी अस्पष्ट रूप से और कभी स्पष्ट रूप से उसके ऐहिक तथा पारलौकिक अथवा भौतिक और आध्यात्मिक विकास को पुरस्सर करने में दीर्घ-काल से सलग्न रही है, श्री अरविन्द के मानस-विकास-सम्बन्धी चिन्तन में उसकी अखण्ड अविच्छिन्न तथा स्पष्ट रूप-रेखा प्राप्त होती है। श्री अरविन्द का यह मानव-चिन्तन-मानवता के लिये ऐसा आलोक स्तम्भ है, जिसके प्रकाश में वह कदम बढ़ाती हुई देवत्व और उसके ऊपर ईश्वरत्व पर प्रतिष्ठित होने के उपक्रम में सलग्न है।





शैलीगत प्रभाव

काव्य में प्रतीक-शैली

श्री अरविन्द-दर्शन का आधुनिक हिन्दी काव्य पर प्रभाव इस प्रबन्ध के पूर्ववर्ती अध्यायो मे देखने के पश्चात् यह आवश्यक हो जाता है कि उस पर शैलीगत प्रभाव भी देखा जाय । इस अध्याय मे यही देखने की चेष्टा की जा रही है ।

श्री अरविन्द ने अपने काव्य मे अनेक प्रतीको की योजना की है । हिन्दी-काव्य मे सूक्ष्म मूर्तिविधान के लिए छायावादी कवियो ने भी अपने विचारों की अभिव्यक्ति के हेतु प्रतीकों का आश्रय लिया है । इन कवियो मे पत जी के उत्तरवर्ती काव्य पर अरविन्द-दर्शन की प्रतीक योजना का सर्वाधिक प्रभाव पडा है । प्रतीकों का प्रयोग सहज स्फुरण प्रेरित काव्य का आवश्यक और अनिवार्य अंग हो गया है । क्योंकि भावना जब अनुभूति के ऊर्ध्व स्वरो को स्पर्श करती है तो उनसे प्राप्त सूक्ष्म प्रतिमाओं और बिंबो का अभिव्यजन भाषा की सामर्थ्य मे नहीं रहता । भारतीय दर्शन और योग मे चेतना और अनुभूति की उच्च भूमिकाओं को अभिव्यक्त करने के लिए वेदों से लेकर योग के अनेक ग्रन्थो मे यह प्रतीक-योजना मिलती है । तात्रिको और सतों की समग्र यौगिक पारिभाषिक शब्दावली प्रतीकों के माध्यम से ही अभिव्यक्त हुई है । उदाहरणार्थ सन्तों और तात्रिको के 'त्रिवेणी' शब्द को लीजिये । 'त्रिवेणी' का स्थूल अर्थ गंगा, जमुना और सरस्वती का प्रयाग मे सगम होना है, किन्तु, प्रतीक-स्थूल से सूक्ष्म अथवा अभिघार्थ से व्यग्यार्थ की ओर सकेत करता है । अस्तु, त्रिवेणी का यौगिक अथवा प्रतीकार्थ हुआ, इडा, पिंगला और सुषुम्ना का आज्ञा चक्र पर मिलना । इसी प्रकार सपिणी का प्रतीकार्थ हुआ 'कुण्डलिनी ।' 'उषा' का प्रतीकार्थ अविकसित पदार्थ है ।¹

प्रतीक : परिभाषा और इतिहास

इन्साइक्लोपीडिया ब्रिटानिका मे स्थूल जगत् की किसी वस्तु को जो उस अनुभूति के सूक्ष्म स्तर को जिसे भाषा के द्वारा सहज ही अभिव्यक्त नहीं किया जा

सकता, प्रतिनिधित्व करती है, प्रतीक कहा गया है। इन्साइक्लोपीडिया के अनुसार सर्व प्रथम प्रतीक का प्रयोग ग्रीक लोगो ने किया।¹ 'इन्साइक्लोपीडिया के साक्ष्य के द्वारा प्रतीत होता है कि भारत की भांति पाश्चात्य देशो मे भी आध्यात्मिक अनुभूतियो की अभिव्यक्ति के लिए विभिन्न प्रतीको का प्रयोग किया गया। इसके पश्चात् कल्पना और अनुभूति से प्राप्त बिम्बों और प्रतिमाओ की अभिव्यक्ति के लिए प्रतीक योजना का सूत्रपात हुआ।

प्राचीन भारतीय काव्य को दर्शन अथवा अध्यात्म से पृथक् नहीं माना गया। वेदों, उपनिषदो और गीता मे अध्यात्म के उच्च सिद्धान्तो के साथ श्रेष्ठ काव्य भी प्राप्त होता है। कदाचित् इसलिए ऋषि को जहा द्रष्टा कहा गया है, वही उसे 'कवि' की भी सज्ञा दी गई है।² किन्तु पाश्चात्य देशो में फ्रांस ने 'प्रतीक-आन्दोलन' के द्वारा प्रतीक का विशेषीकरण किया। प्रतीकवाद का यह साहित्यिक आन्दोलन १९ वी शती के फ्रांस में प्रारम्भ हुआ। इस आन्दोलन को सन् १८७० से सन् १८९५ ई० तक अनेक फ्रांसीसी कवियो ने पुरस्सर किया। यद्यपि उनकी प्रतीक योजना और उसके प्रयोग मे सर्वथा साम्य नहीं है, फिर भी मूल रूप से वे प्रतीकवादी ही कहे जायगे।

बाद मे सेमर ने इस प्रतीक आन्दोलन को दो रूपो मे प्रगति दी। प्रथम वस्तु के आध्यात्मिक पक्ष की स्वीकृति के रूप मे और द्वितीय मानव और विश्व के निकट तथा सूक्ष्म बन्धनो की अनुभूति के रूप मे। निश्चय ही इस आन्दोलन का सूत्रपात जर्मन और अंग्रेज स्वच्छन्दतावाद तथा जर्मनी के आदर्शवादी दर्शन के प्रभाव-स्वरूप तथा वैज्ञानिक पाजिटिविस्ट दर्शन के प्रतिक्रिया स्वरूप जिसका प्रकर्ष केवल बाह्य वर्णनों तक ही सीमित था, हुआ था। कवियो को स्थूल वस्तु के भीतर पैठने और उस आध्यात्मिक तथा सूक्ष्म वस्तु की शोध करने की महती प्रेरणा मिली, जिसका स्थूल वस्तु मात्र प्रतीक थी। यथार्थ और सादृश्य (ऐपियरेन्स) का रहस्य-सम्बन्ध अधिक तर्कसम्मत न होकर सवेदनात्मक सहज स्फुरण पर अवलम्बित होता है। इस स्थिति मे रचित काव्य रहस्यवादी होता है और सर्वसाधारण के लिए सहज ही बोधगम्य नहीं होता।

[Symbol, the term given to a visible object representing to the mind the semblance of something which is not shown but realised by association with it. One of the first symbols of the saviour, the fish, was derived from an acrostic of the Greek word "I K P U S" the component letters of which were the initials of the five words 'inaovs, xptarbs qeoutios, Ewrnp, Jesus Christ son of God, Saviour.

हेनरी डी रेजिनियर ने इस आन्दोलन को एक नया मोड़ दिया । आन्दोलन की यह प्रवृत्ति यह मानती है कि यथार्थ अवधारणा की सर्जना व्यक्ति के वैयक्तिक पर्यवेक्षण का परिणाम है । व्यक्ति की विश्व के साथ इन आन्तरिक क्रियाओं और आन्तरिक सम्बन्धों का अनुभव उसे अपने 'स्व' और अपने चारों ओर के वातावरण के विश्वसनीय विश्लेषण की ओर प्रेरित करता है । ये सर्वथा वैयक्तिक विश्लेषण प्रकृत्या अवैज्ञानिक होकर रहस्यमय वातावरण की सृष्टि करते हैं साथ ही दुर्बोध भी होते हैं । काव्य की इस प्रवृत्ति की दूसरी विशेषताएँ हमारे जीवन में अवचेतन का क्या प्रभाव रहा है, इसके विश्लेषण तथा रहस्यवाद विशेषतया 'आकल्ट' कला में विशेष रुचि लेती रही हैं । इस प्रवृत्ति के समर्थकों और जन्मदाताओं में 'लेफोर्ग' का नाम विशेष उल्लेखनीय है ।

प्रतीकवाद की इस नव्य धारा में मनोग्रन्थियों और मन की कुभावनाओं को काव्य के संगीत तत्व के प्रकर्ष के साथ शास्त्रीय सवर्द्धना की सभावनाओं के अन्तर्गत अभिव्यक्ति देना रहा है । 'मलामे' तथा अन्य लोगों ने वैगनर के संगीत रूपक से प्रभावित होकर शब्दों को संगीतात्मकता का भरपूर उपयोग करना चाहा । अपने इस कार्य में इन लोगों ने मात्र संगीत की 'संगति' और पुनरावृत्ति का ही अनुकरण नहीं किया, वरन् शब्दों की उनकी शक्ति पहचान कर प्रयुक्त किया जो संगीत के प्रभाव से पृथक संगीत के ही समान मनः स्थितियों को उत्पन्न करते थे । 'रेने घिल' ने काव्य से संगीत तत्व निकाल कर अनुभूतियों और भावनाओं को विज्ञान का आधार दिया और अपने इस कार्य में स्वरो व्यञ्जनों के उपयुक्त संयोजन का आश्रय लिया । केवल इतना ही नहीं, 'वाद लेयर' ने एक ऐन्द्रिक प्रभाव का दूसरी इन्द्रिय से क्या सम्बन्ध है, के विश्लेषण का प्रयास किया और 'घिल' ने स्वरो के लिए विशेष रंगों की कल्पना की । किन्तु इस तथाकथित वैज्ञानिक कविता को स्वीकार नहीं किया गया और यह प्रवृत्ति 'प्रतीकवादियों' तक ही सीमा रद्द गई ।

'मोरयेज' और 'लेफोर्ग' को छोड़कर जिन्होंने लोक-गीत के अनुकरण पर अपने काव्य को लय-बद्ध किया, शेष ने अधिकांशतः स्वतंत्र पद्यबद्धता स्वीकार की । कुछ कवियों ने कविता में असमान पक्तियों को स्थापित कर काव्य की प्राचीन परम्परा को अपनाया । कुछ अधिक साहसी कवियों ने 'वर्सितीव्रे' का प्रयोग किया । कुछ ने बोल-चाल की भाषा और स्थानीय बोलियों का प्रयोग किया । ऐसे कवियों में 'लेफोर्ग' का नाम अग्रगण्य है । आगे चल कर यह आन्दोलन एक-एक मनः स्थिति के लिए एक-एक प्रतीक का प्रयोग करने लगा और अत्यन्त दुरूह हो गया । कदाचित् योष्य में प्रतीक-वादो आन्दोलन के अधःपतन का यही कारण रहा है । प्रतीक का आश्रय कवि अथवा कलाकार इसलिये लेता है कि वह अपनी सूक्ष्म अनुभूतियों को जिसे साधारण भाषा के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता, सर्व साधारण के लिए बोधगम्य बना सके । किन्तु, जब वह ऐसा नहीं कर पाता तो उसका यह प्रयास असफल हो जाता है;

फिर भी इस आन्दोलन का प्रभाव अत्यन्त व्यापक रहा है। इसका प्रभाव फ्रान्स की चित्रकला, नाटक, संगीत और इगलैण्ड, जर्मनी और इटली के साहित्य पर प्रभूतरूप से पड़ा है।^१

भारतीय प्रतीकवाद

जैसा कि ऊपर कहा गया है, भारत में भी 'प्रतीकों' का प्रयोग धार्मिक, दार्शनिक तथा आध्यात्मिक सूक्ष्म अनुभूतियों की अभिव्यक्ति के लिए किया गया है। प्रारम्भ में इस पर यत्किंचित् प्रकाश डाला गया है। इस स्थल पर उस पर कुछ विस्तार से विचार किया जा रहा है।

भारतीय मनोषा प्रारम्भ से ही बहिर्मुखी न होकर अन्तर्मुखी रही है। इसके कारण पर विचार करना विषयान्तर होगा। अस्तु, उसने प्रागैतिहासिक काल से ही सृष्टि की उत्पत्ति और विनाश के कारण अथवा कारणों को सोचना प्रारम्भ कर दिया था। वे अपनी विचारणा में जिन तात्त्विक निष्कर्षों पर पहुँचे, वे ही उनकी 'प्रतीक-योजना' के आधार बन गये। उन्होंने अपनी अनुभूति के साक्ष्य पर यह जाना कि प्रत्येक वस्तु के दो पक्ष होते हैं—एक स्थूल पक्ष, जिसे अभिव्यक्ति पक्ष भी कह सकते हैं तथा द्वितीय सूक्ष्म पक्ष, जिसके आधार पर हम स्थूल की कल्पना करते हैं। इस बात का सुन्दर प्रमाण 'दुर्गा सप्तशती' के प्राधानिक रहस्य में इस प्रकार प्राप्त होता है—

'लक्ष्यालक्ष्य स्वरूपा सौ व्याप्य कृत्स्नं व्यवस्थिता'

इस पर टीकाकार नीलकण्ठ ने टीका करते हुये लिखा है :—

'सभी देवताओं के दो रूप होते हैं—सूक्ष्म और स्थूल। सूक्ष्म शूद्ध-चेतना है, जिसका अभिव्यजन मंत्र द्वारा होता है, और उसमें उन्हीं गुणों का प्रयोग भी होता है। भक्तों पर अनुग्रह के लिए उस सूक्ष्म रूप का स्थूलीकरण चरणादि के रूप में स्वीकार कर लिया जाता है। तांत्रिक विद्वान् इस तथ्य से पूर्ण परिचित हैं। जिसमें लक्ष्य और लक्षण की नियोजना की जाती है वह माया का स्थूल रूप है और अलक्ष्य अथवा सूक्ष्म रूप ब्रह्म का है। इन दोनों रूपों वाली, त्रिगुण मायायुक्त, ब्रह्मरूपिणी है।'^२

१ चैम्बर्स इन्साइक्लोपीडिया, वाल्यूम १३ न्यू एडिशन, पृ० ३१३-३१४

२ तत्र सर्वं देवतानां रूपद्वयं सूक्ष्मं स्थूलं चेति ।

सूक्ष्मं तत्तदुपाधिविशिष्टं चैतन्यरूपं मंत्र वाप्यम् ।

स्थूलं तु तत्तत्सूक्ष्मरूपोपासकभक्तानुग्रहार्थं तेनैव

वास्तव मे ब्रह्म अपने आप मे समग्र है। उसे किसी वस्तु की आवश्यकता नहीं। किन्तु वह लीला के लिए, अपने भक्तों के सुख के लिये अपनी माया के द्वारा स्थूल परिकल्पित होता है, क्योंकि वह अपने भक्तों के क्लेश को देख नहीं सकता :-

‘क्लेशो धिकतरस्तेषामव्यक्ता चेतसाम् ।

अव्यक्तहि गति दुख देह वद्भिरवाप्यते ॥’

देवीभागवतकार ने भी उपर्युक्त तथ्य को स्वीकार करते हुये कहा है कि वास्तव मे ससार मे जो कुछ भी दृष्टिगोचर होता है वह त्रिगुण का परिणाम है, क्योंकि निर्गुण परमात्मा किसी प्रकार भी देखा नहीं जा सकता —

‘वस्तु मात्र तु यदृश्य ससारे त्रिगुण हितत् ।

दृश्य च निर्गुण लोके न भूत न भविष्यति ।

निर्गुण. परमात्मासौ न तु दृश्य. कदाचन् ॥’^३

उपर्युक्त आर्ष ग्रन्थों के द्वारा यह सिद्ध होता है कि ब्रह्म, आत्मा, जीव, प्रकृति, सृष्टि, उत्पत्ति और प्रलयादि के सूक्ष्म अनुभूतिपरक जितने चिन्तन-निष्कर्ष रहे हैं, उनको रूपायित करने के लिए तदनुसारी स्थूल-प्रतीकों का आश्रय लिया गया है। सक्षेप मे भारतीय प्रतीक-योजना की पृष्ठभूमि मे यही विचार सरणि रही है।

भारतीय प्रतीकों की परिकल्पना

भारतीय प्रतीक-योजना के कारण को स्पष्ट करने के पश्चात यह आवश्यक प्रतीत होता है कि कुछ भारतीय प्रतीकों का विवरण दिया जाय। अस्तु इस स्थल पर कुछ धार्मिक और तार्किक प्रतीकों के उदाहरण उपस्थित किए जा रहे हैं।

शेषशायी विष्णु

वेद और पुराणान्तर्गत ‘विष्णु’ का प्रतीक आया है। उसके सम्बन्ध मे श्री अरविन्द का मत है कि विष्णु का साप उनकी क्षान्त शक्ति है। विसृष्टि के समय यह शक्ति सिमट कर सीमित हो जाती है और उसका द्योतन सर्प की कुण्डलियों द्वारा किया गया है। क्षीर सागर का अभिप्राय अनन्त माधुर्यमयी सत्ता से है, अर्थात् वह परमानन्द का सागर है।^३

सूक्ष्म रूपेण स्वीकृत कर चरणादिविशिष्टं तन्त्रविदा स्पष्टमेतत् ।

‘ लक्ष्य लक्षणीय माया रूप लक्ष्यं ब्रह्म रूप तदुभयस्वरूपा त्रिगुण मायाशबल ब्रह्मरूपाइत्यर्थः ।’

१ गीता, १२।५

२ देवी भागवत, ३।५।६९।७०॥

३ आनन्द वेद, श्री अरविन्दो,

पांडिचेरी १९५६, पेज १२३-१२४ ।

विष्णु के अतिरिक्त श्री अरविन्द ने अन्य अनेक वैदिक प्रतीकों को स्पष्ट किया है। इस स्थल पर ऋग्वेदान्तर्गत प्रयुक्त 'दक्ष', 'दक्षिण' और 'दक्षिणा' शब्दों पर श्री अरविन्द की प्रतीक-सम्बन्धी व्याख्या उद्धृत की जा रही है। उनका 'दक्ष' शब्द के विषय में स्पष्टमत है कि पूर्व काल में 'दक्ष' शब्द का अर्थ 'विवेचना', सिद्धान्त और विचार-शक्ति के लिए ग्रहीत होता होगा। उनके मत से इसके अर्थ की अभिव्यक्ति शारीरिक शक्ति को मानसिक शक्ति पर आरोपित करके नहीं होती, वरन् इसका अर्थ मानसिक-शक्ति अथवा योग्यता के साथ मानसिक क्रियाओं के विश्लेषण से प्राप्त होता है। इस प्रकार के विश्लेषण से दक्ष शब्द के तीन अर्थ प्राप्त होते हैं:—

साधारण अर्थ में बल, मानसिक शक्ति और विशेषतया विवेक शक्ति।

दक्ष का नित्य संबंध ऋतु से है। इसका अर्थ होता है कार्यक्षम-शक्ति अथवा दृढ़ इच्छा और विवेक शक्ति। अन्त में दक्षिणा देवी का नाम प्राप्त होता है जो वास्तव में 'दक्ष' का स्त्रीरूप है। यह दक्षिणा देवी हमारे ज्ञान के साथ सतत् सबद्ध है। अनेक स्थलों पर इसका पूर्ण तादात्म्य 'ऊषा' के साथ भी उपलब्ध होता है। श्री अरविन्द के मत से दक्षिणा, इडा, सरस्वती और सरमा के समान ही एक देवी है जो वास्तव में तत्त्व बोध की चार शक्तियों के प्रतिरूप है। उन्होंने इनके प्रतीकार्थ खोलते हुए लिखा है कि 'इडा सत्य दर्शन है, सरस्वती वाक् प्रेरित है। सरमा सबोध तत्त्व अथवा सहज स्फुरण है तथा दक्षिणा देवी विकासात्मक आत्मविवेक का प्रतीक है।^१ इसी प्रकार अन्य वैदिक पौराणिक तथा यान्त्रिक-तान्त्रिक प्रतीकों की भी व्याख्या की जा सकती है।^२

उपर्युक्त प्रतीकों के स्पष्टीकरण से यह प्रतीत होता है कि भारतीय धार्मिक तथा आध्यात्मिक प्रतीक-विधान, मुख्यतया दो बातों को उद्दिष्ट करके हुआ है। प्रथम यह कि सूक्ष्म अनुभूतियों का प्रकाशन प्रचलित भाषा के माध्यम से जब सम्भव नहीं होता तो प्रतीक-भाषा का आश्रय ग्रहण किया जाता है। तथा द्वितीय यह कि प्रतीक के माध्यम से सूक्ष्म के अतिरिक्त अनुभूति को एक स्थूल रूप भी प्राप्त हो जाता है जो मूल तत्त्व को रहस्यमय बनाता हुआ अपना पृथक् महत्व रखता है।

भारतीय-प्रतीक-पद्धति (जैसे वेदो-पुराणों के अतिरिक्त) यत्र मन्त्र-तत्र, मूर्ति-स्थापत्य तथा चित्रकला आदि में बिखरी पड़ी है, के परिशीलन से एक ही निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि दृढ़ मानस के आध्यात्मिक, धार्मिक तथा अन्य सूक्ष्म-स्पन्दों का साधन रही है तथा भारतीय सस्कृति की रक्षा का प्रबल उपकरण भी।

१ श्री अरविन्द—आनंद वेद, पाँडिचेरी, १९५६, पेज ८३-८४

२ भारतीय प्रतीक-विधान की विशेष जानकारी के लिये देखिये 'भारतीय प्रतीक विधा', लेखक डा० जनार्दन मिश्र, प्रकाशक बिहार राष्ट्रभाषा-परिषद्, पटना।

काव्य और प्रतीक

धार्मिक-आध्यात्मिक तथा यान्त्रिक-तांत्रिक सूक्ष्म विचारणाओं को मूर्त करने में तो प्रतीक के सबल माध्यम को ग्रहण ही किया गया है और वही इसका कितना महत्व है; ऊपर के विवेचन से इसका यत्किंचित् आभास प्राप्त हो सकता है, किन्तु काव्य के क्षेत्र में भी इसका कम महत्व नहीं रहा। पाश्चात्य-देशों में प्रतीक-विधान के इतिहास पर प्रकाश डालते हुए यह स्पष्ट करने की चेष्टा की गई है कि उन देशों में काव्यान्तर्गत प्रतीक को कितना महत्व दिया गया है। उस महत्व के कारण ही वहाँ प्रतीक-आन्दोलन चला और प्रतीक-वर्ग के नाम से उनका एक पृथक् वर्ग ही बन गया। इस वर्ग के अन्तर्गत न केवल कवि ही, वरन् मूर्तिकार-चित्रकारादि सभी सम्मिलित हुए। आधुनिक भारतीय काव्य और चित्रकला पर भारतीय प्रतीक विधान के अतिरिक्त पाश्चात्य प्रतीक-आन्दोलन का भी पर्याप्त प्रभाव है, इस बात को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

श्री अरविन्द की प्रतीक योजना पर इस प्रबन्ध में अन्यत्र विस्तार से वर्णन किया गया है। इस प्रसंग में केवल इतना कहना आवश्यक है कि श्री अरविन्द की प्रतीक-योजना आध्यात्मिक है।^१

कविवर श्री सुमित्रनन्दन पंत की प्रतीक-योजना पर श्री अरविन्द का प्रभाव

श्री अरविन्द की प्रतीक-योजना का सर्वाधिक प्रभाव श्री 'पंत' के उत्तर काव्य पर अन्य छायावादी कवियों से अधिक पड़ा है। इसका प्रमुख कारण यह रहा है कि वे अपने उत्तर-काव्य में अरविन्द-दर्शन से सर्वाधिक प्रभावित रहे हैं। श्री पंत की प्रतीक-योजना पर 'पंत का काव्य और अरविन्द-दर्शन' शीर्षक अध्याय में विस्तार से प्रकाश डाला जा चुका है। इस स्थल पर 'वाणी' तथा 'कला और बूढ़ा चाँद' की प्रतीक-योजना विषयक श्री 'बच्चन' जी को लिखे हुए उनके एक पत्र को उद्धृत किया जा रहा है, जिससे उनकी प्रतीक-पद्धति पर पर्याप्त प्रकाश पड़ेगा।

प्रिय बच्चन,

८ ता० को दो कार्ड मिले। 'वाणी' के अन्तर्गत शंकाओं का उत्तर (अपनी समझ से) दे रहा हूँ।

१ इसके लिए विशेषतया दृष्टव्यः—

लेटर्स आफ श्री अरविन्दो, फोर्थ सीरीज, १९५१, पृष्ठ ३२३-३२४

- (१) बौद्ध दर्शन में षडायतन = ५ इन्द्रिय + १ मन । मेरा अर्थ है अब इन्द्रिय और मन (जिनका उच्च स्तर पर बहिष्कार किया जाता है) नवीन चेतना के अंग बन गए हैं—उनका भी दिव्यीकरण हो रहा है—इन्द्रिय जीवन भागवत विमुख नहीं ।
- (२) उच्छ्राय = ऊंचाई, हाइट्स (आरोह) ।
- (३) उद्भव हेतु अवतरित = जब नये गुण उत्पन्न होने के लिए अर्थात् सृष्टि का अंग बनने के लिए अवतरित (ऊपर से नीचे उतरते हैं) अव्यक्त (अन मैनिफेस्टेड) में व्यक्त होते हैं । हमारे यहाँ असेप्ट और डिसेप्ट, उन्नयन, उद्भव और वितरण) द्वारा ही विकास-क्रम संभव है ।

* * * * *

'कला और बूढ़ा चाँद'

रश्मिपदी—मुख्यतः प्रेरणा पर आधारित, छन्द, अलंकरण आदि काव्य के बाह्यरूप पर आधारित नहीं ।

- (१) रश्मिपदी = पद ही जिसकी रश्मि हैं (लगाम) स्वतन्त्र नियन्त्रित, छन्द-बंध द्वारा नहीं ।
- (२) ग्यारह तार = १० इन्द्रिय + १ मन ।
- (३) ज्योति दुग्ध = जो दुग्ध आदि वेदों में इष्टयूषस के प्रतीक हैं ।

* * * * *

- (७) शशक—जो (विडूथ) बाहर (बहिर्मुख) तेज भांगता है । मूषक—जो गहरा बिल खोदकर (डेपथ) में उसमें विभिन्न वस्तुएं इकट्ठा करता है । इसलिए मूषक को कलाकार माना है । वह भीतर पैठता है । साँप क्रिटिकल फैकल्टी (आत्मज्ञान) है । भेदक अवश्य ही निम्न प्रवृत्ति का । यह यौगिक प्रतीक है, कण्डलिनी का । यह एक व्यग्र है, आज के जीवन की अव्यवस्थित असंयोजित शक्तियों पर ।¹

* * * * *

इस प्रकार के 'पर्व' जो ने अपने काव्य में और अनेक प्रतीकों का प्रयोग किया है । उनके उत्तरवर्ती काव्य पर श्री अरविन्द की प्रतीक-पद्धति तथा दार्शनिक शैली का अन्य छायावादियों की अपेक्षा अधिक प्रभाव पड़ा है ।

१ कवियों में सौम्य संत—लैलक, हरवंशसय 'बच्चन',

श्रीमती विद्यावती 'कोकिल' और श्री आरसी प्रसाद सिंह पर श्री अरविन्द जी की प्रतीकात्मक तथा दार्शनिक शैली का प्रभाव

पत जी के अतिरिक्त वर्तमान जिन हिन्दी कवियों पर श्री अरविन्द की प्रतीक तथा दार्शनिक शैली का सर्वाधिक प्रभाव पडा है, वे हैं, विद्यावती 'कोकिल' तथा श्री आरसी प्रसाद सिंह। हम उनके विषय में क्रम से प्रकाश डाल रहे हैं।

विद्यावती 'कोकिल'

'कोकिल' जी ने अनेक आध्यात्मिक प्रतीकों को श्री अरविन्द की प्रतीक-योजना के अनुसार अपने काव्य में नियोजित किया है। उनके काव्य समूह 'सुहागिन' का नामकरण ही प्रतीकात्मक है। 'सुहागिन' वास्तव में जीवात्मा का प्रतीक है, जो परमात्मा से मिलने के लिए अनाधिकाल से प्रयत्नशील है। इसी प्रकार 'गध'^१ चेतना की प्रतीक है। 'तम'^२ को उन्होंने अज्ञान के प्रतीक के रूप में देखा है। 'गगा-जमुना'^३ की प्रतीक-योजना प्रकाश-अंधकार, ज्ञान-अज्ञान अथवा आध्यात्मिकता-भौतिकता की अभिव्यक्ति के लिए की है। इसी प्रकार 'अग्नि-खगी'^४ और 'स्वर्ण-मन'^५ की प्रतीक योजना उन्होंने 'चेतना' के लिए की है। इसी सन्दर्भ में और अनेक प्रतीक 'कोकिल' जी के काव्य में देखे जा सकते हैं, जिन सभी का स्वर आध्यात्मिक है।

श्री अरविन्द की प्रतीकात्मकता के अतिरिक्त 'कोकिल' जी प्रायः अपने समग्र काव्य में उनकी दार्शनिक स्थापनाओं से अत्यधिक प्रभावित रही हैं। इस सबध में तो यहाँ तक कहा जा सकता है कि वस्तुतः हिन्दी कवियों में वही एकमात्र साधना के स्तर पर अरविन्द-दर्शन की अनुयायी हैं, 'पत' जी से भी अधिक। क्योंकि 'पत' जी का काव्य 'कोकिल' जी के काव्य की तुलना में अत्यधिक बौद्धिक लगता है। 'कोकिल' जी अपने समग्र काव्य के माध्यम से मन-प्राणों को छूती हुई आत्मा का सस्पर्श करती हैं। इस प्रकार वे मन को 'अध्यात्म की अत्युच्च भूमि' पर प्रतिष्ठित करने की सामर्थ्य रखती हैं। अन्यत्र इसी प्रबन्ध में श्रीमती 'कोकिल' जी के काव्य-परिशीलन के प्रसंग में एतद्विषयक प्रमाण देखे जा सकते हैं।

१ सुहागिन, पृष्ठ १२

२ वही, पृष्ठ १४

३ वही, पृ० २४

४ वही, पृष्ठ २५

५ वही, पृ० ४१

श्री आरसी प्रसाद सिंह

‘कोकिल’ जी की भांति ही श्री आरसी प्रसाद सिंह ने भी श्री अरविन्द की आध्यात्मिक प्रतीक-योजना से प्रभावित होकर अपने खण्ड-काव्य ‘नन्ददास’ और अपनी अनेक उत्तरवर्ती रचनाओं में आध्यात्मिक प्रतीको की योजना की है। नन्ददास को तो उन्होंने ‘प्रतीक’ काव्य कहा ही है। श्री अरविन्द की दार्शनिक शैली भी पूर्ण आग्रह के साथ उनकी उपर्युक्त रचनाओं में सन्निविष्ट हुई है।^१

निष्कर्ष:—

श्री सुमित्रानन्दन ‘पंत’, विद्यावती ‘कोकिल’ तथा श्री आरसी प्रसाद सिंह के अतिरिक्त हिन्दी के किसी अन्य कवि पर श्री अरविन्द की प्रतीक-योजना और उनके दर्शन का प्रभाव दृष्टिगोचर नहीं होता।

उपर्युक्त कवियों ने ही श्री अरविन्द के समान आध्यात्मिक प्रतीको के प्रयोग और उनके दर्शन का प्रभाव स्पष्टरूप से स्वीकार किया है, जैसा कि एतद् संबंधी उपर्युक्त विवेचन से पूर्ण स्पष्ट है।



२

१ इसके लिये इसी प्रबन्ध का छठा अध्याय विशेष दृष्टव्य है।

उपसंहार

अरविन्द-दर्शन के संदर्भ में आधुनिक हिन्दी-काव्य के अध्ययन के पश्चात् यह कहा जा सकता है कि छायावाद युग के पश्चात् हिन्दी काव्य के लिए विषय और आधार को लेकर एक गतिरोध आ गया है। इसके प्रमाण के रूप में यह कहा जा सकता है कि तब से अब तक हिन्दी काव्य ने अभिव्यक्ति, आकार और विषय को लेकर अनेक प्रयोग किए हैं, किन्तु अभी तक उपर्युक्त किसी दिशा में स्थिर नहीं परिलक्षित होता। इसके विपरीत यह कहा जा सकता है कि तब से अब तक राष्ट्रीय, राजनीतिक, सामाजिक तथा धार्मिक परिस्थितियों और परिवेशों में इतने द्रुत परिवर्तन हुए हैं कि काव्याभिव्यक्ति और उसके रूपाकार का एक सर्वमान्य स्वरूप सम्भव नहीं हो सकता। किन्तु इस तर्क को आंशिक रूप में ही स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि उल्लिखित सभी दिशाओं में परिवर्तन सदैव से ही होते रहे हैं और उनमें क्षिप्रता की मात्रा कम रही है, यह भी दावे के साथ नहीं कहा जा सकता। प्रमाण के लिए हिन्दी के भारतेन्दुकाल, द्विवेदीकाल तथा छायावादकाल को इस प्रसंग में लिया जा सकता है। इसमें से किसी युग में समस्याओं की विपुलता और उनकी निरन्तर नूतनता में रचनात्र अभाव परिलक्षित नहीं होता। फिर भी उसमें काव्याभिव्यक्ति तथा रूपाकार को लेकर अद्भुत साम्य और अन्विति प्राप्त होती है। काव्य की इस अभिव्यक्ति-समता से भेरा तात्पर्य यह नहीं है कि वह 'कार्विन-कापी' जैसा हो, वरन् उपर्युक्त काल के कवियों को काव्य की मूल-श्रवृत्ति की पहचान थी और इसीलिए उनके अभिव्यजन के प्रकारों में भेद होते हुए भी उनके हेतु में वैभिन्य दृष्टिगोचर नहीं होता। आज लगता है, उसी श्रृंखला के टूट जाने से काव्य का स्वरूप स्थिर न हो पा रहा हो। ऐसा प्रतीत होता है कि मूल से वही अपरिचय वर्तमान काव्य में गतिरोध, अराजकता और विश्रु खलता का कारण है।

प्रश्न किया जा सकता है कि हिन्दी काव्य का वह मूलधार क्या है, जिसके अभाव में वर्तमान कविता विश्रु खलित और हतप्रभ हो गयी है। इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि वह मूल धरती और उसमें निवास करने वाले मानव की समस्याएँ हैं, जिनको लेकर आदि काल से अब तक प्रबुद्ध कवि व्यापृत रहा है, उनका निदान खोजता आ रहा है। जितने अंश में जब कभी वह इस धुरी को पहचानने में भूला है, उतने ही अंश में उसका काव्य मद्धिम हुआ है, और कभी-कभी (जैसे रीतिकाल

मे) तो वह इस सीमा तक धुरी-हीन हुआ है कि संजीवनी शक्ति ही नष्ट होती-सी दृष्टिगोचर हुई है ।

मानव की ये समस्याये उसके मनोभावों पर अधिष्ठित है । उन मनोभावों के अनेक रूप हैं । उदाहरणार्थ काम, क्रोध, लोभ आदि रखे जा सकते हैं । व्यष्टि रूप में इनका रूप अत्यधिक नगण्य प्रतीत होता है, किन्तु जब यह मनोभाव समाज अथवा राष्ट्र सापेक्ष हो जाते हैं तो इनका आयाम बाह्य और आभ्यतर दोनों परिवेशों में अत्यन्त भयावह हो उठता है । तथा इनमें उत्पन्न समस्याओं की सख्या इतनी विपुल होती है कि उनको अनन्त ही कहा जा सकता है । बाह्य को ही ऊपर धरती और आभ्यतर को मानव कहा गया है । उपनिषद् की भाषा में यदि कहना चाहे तो इनको अन्न और मन कह सकते हैं । मानव के इसी अन्न-मन में समझौता कराना सदा से ही कवि का ध्येय रहा है । जो कवि जितने अज्ञ में उनमें समन्वय करा सका है, वह उतना ही महान् अथवा लघु कहा जायगा । प्राचीन काल में (वेद और उपनिषद् काल में) कदाचित् इसीलिए ऋषि की सजा कवि भी थी । किन्तु वैदिक काल से अब तक अगणित बार पृथ्वी अपनी कक्षा में घूम गयी है और उसके साथ जगत् की भौगोलिक स्थिति और मानव के रहन-सहन में अनेक परिवर्तन-विवर्तन हुए हैं । प्राणि जगत् में भी अनेकविध विकास हुआ है । राष्ट्रों की संस्कृतियाँ नष्ट हुई हैं और बनी हैं, किन्तु जो परिवर्तित नहीं हुआ है, वह है मानव मन और उसके मनोभाव क्रोध, लोभ, मोहादि । कवि को सदैव से ही इसी मन को उदात्त बनाना अभिप्रेत रहा है, क्रोधादि भावों के निरसन का प्रयास करना रहा है ।

आज का कवि इसी मूल से पृथक् हो जाने के कारण कदाचित् दिग्भ्रमित हो गया है । वह धरती से तो प्रायः पृथक् ही हो गया है, साथ ही मानव की निराशा कुण्ठा को ही चित्रित करने में अपने को कृतकार्य समझ रहा है । यह बात वैसी ही है, जैसे कोई वैद्य रोग का निदान तो करे, किन्तु उसके उपचार की समुचित व्यवस्था न कर सके । ऐसी दशा में रोगी की मृत्यु निश्चित हो जाती है । काव्य में क्षयो-प्रवृत्ति का भी यही मूल कारण है ।

श्री अरविन्द ने जगत् और मानव के बुनियादी तत्वों को अपनी पारदर्शक दृष्टि से देखा था । उन्होंने इस कारण काव्य को दर्शन के साथ सबद्ध करके उनमें एकरूपता लाने की चेष्टा की । क्योंकि यदि वास्तव में देखा जाय तो दार्शनिक की भाँति कवि के भी काव्य के विषय मानव और मानवता है । इसी हेतु उन्होंने मानव-मन को उदात्त बनाने के लिए और मानवता को पुरस्तर करने के लिए अपने काव्य के माध्यम से अभूतपूर्व प्रयत्न किए । इसे असदिग्धरूप से स्वीकार किया जा सकता है कि काव्य को दर्शन के साथ सबद्ध कर देने से वह अपने मूल से सयुक्त हो जायगा और उसमें फिर संजीवनी शक्ति आ जायगी, जिससे वह मूमूर्ध राष्ट्र को जीवन्त

बनाने में पुनः सामर्थ्य प्राप्त करेगा। तभी वास्तव में उमकी सृष्टि संज्ञा यथार्थ कही जायगी।

हिन्दी कवियों की अपने काव्य में श्री अरविन्द-दर्शन की स्वीकृति से पुनः उसमें प्राण-स्पन्द सुनाई पड़ रहे हैं। श्री सुमित्रानन्दन पन्त, विद्यावती 'कोकिल', आरसी प्रसाद सिंह और गोपाल प्रसाद 'नीरज' अपनी मौलिक तथा अनूदित रचनाओं से काव्य चेतना की इस विधा से देवदूत के रूप में स्वीकार किये जा सकते हैं। मार्च १९६२ की भारती में 'सनातन सूर्योदयो' कविता का वीरेन्द्र कुमार जैन लिखित घोषणा पत्र हिन्दी काव्य में अरविन्द-दर्शन की अवतारणा की संभावनाओं में एक सयत एवं साहसी कदम कहा जा सकता है। यद्यपि उपर्युक्त कवियों के काव्य के अतिरिक्त अभी इसका आयाग विशेष नहीं है, फिर भी यह कहा जा सकता है कि जब सुपुष्ट बीज काव्य की धरती में बो दिया गया है, तो वह दिन दूर नहीं है, जब उसमें अकुर फूटेगा, वह पुष्पित-पल्लवित होगा, वह फलद बनेगा। यदि उष्णकाल की लालिमा फूटी है तो सुनहरा विहान भी होगा। हिन्दी काव्य में श्री अरविन्द-दर्शन की अवतारणा से यह संभावना की जा सकती है कि उसका गत्यवरोध समाप्त होगा, काव्य का यह अघकार-युग पुनः दीप्ति-लाभ करेगा।

परिशिष्ट

सहायक ग्रन्थों की सूची

१ लाइफ डिवाइन, (तीन भाग)	श्री अरविन्द
२ फ्यूचर पोएट्री	"
३ ह्यू मन साइकिल	"
४ इनीशियल योग	"
५ सिन्थीसिस आफ योग	"
६ इन्ट्रीगल योग	"
७ एसेज आन गीता	"
८ सावित्री	"
९ लास्ट पोएम्स	"
१० कलेक्टेड पोएम्स ऐण्ड प्लेज, (दो भाग)	"
११ मोर पोएम्स	"
१२ सुपर मैन	"
१३ वेद रहस्य	"
१४ द पोएटिक जीनियस आफ श्री अरविन्दो	श्री सेथना
१५ श्री अरविन्दो द प्रोफेट आफ लाइफ डिवाइन	हरिदास चौधरी
१६ द इन्ट्रीगल फिलासफी आफ श्री अरविन्दो	सीमल वर्ग
१७ द पोएटिक म्यूज आफ श्री अरविन्दो (अप्रकाशित शोध- प्रबन्ध)	डा० जगदीश शरण अग्रवाल
१८ भारतीय दर्शन	पं० बलदेव प्रसाद उपाध्याय
१९ भारतीय दर्शन	डा० उमेश मिश्र
२० इण्डियन फिलासफी	डा० चट्टोपाध्याय
२१ इण्डियन फिलासफी (दोनों भाग)	डा० राधाकृष्णन्
२२ इण्डियन फिलासफी	त्रिरियन्ना

- २३ बौद्ध धर्म-दर्शन
 २४ ध्वन्यालोक
 २५ काव्यालकार सूत्रवृत्ति
 २६ काव्यादर्श
 २७ वक्रोक्तिजीवितम्
 २८ द डान्स आफ शिव
 २९ अलकार साहित्य
 ३० साहित्यालोचन
 ३१ समीक्षाशास्त्र
 ३२ नया साहित्य, नये प्रश्न
 ३३ आधुनिक साहित्य
 ३४ सुमित्रानन्दन पत
 ३५ कामायनी दर्शन
 ३६ कामायनी : संस्कृति और दर्शन
 ३७ कामायनी-सौन्दर्य
 ३८ कामायनी-अनुशीलन
 ३९ सुमित्रानन्दन पत
 ४० कवियों मे सौम्य सत
 ४१ पत का नूतन काव्य और दर्शन
 ४२ साठ वर्ष-एक रेखाकन
 ४३ महाप्राण 'निराला'
 ४४ निराला
 ४५ आधुनिक कवियों के काव्य-सिद्धान्त
 ४६ काव्य मे रस
 ४७ काव्यकला तथा अन्य निबध
 ४८ अरस्तू का काव्य-शास्त्र
 ४९ क्रान्तिकारी कवि निराला
 ५० हिन्दी साहित्य की
 दार्शनिक पृष्ठ भूमि
 ५१ सौन्दर्य-तत्त्व
 ५२ भारतीय काव्य-शास्त्र की
 परम्परा
 ५३ निराला : व्यक्तित्व
 और कृतित्व

- आचार्य नरेन्द्रदेव
 आनन्दवर्धनाचार्य
 वामन
 दडी
 कुंतक
 कुमार स्वामी
 डा० ओम्प्रकाश
 डा० श्यामसुन्दर दास
 डा० गोविन्द त्रिगुणायत
 पं० नन्ददुलारे बाजपेयी
 ”
 डा० नगेन्द्र
 क्षेमचन्द्र सुमन
 डा० द्वारिकाप्रसाद
 डा० फतेहसिंह
 डा० रामलाल सिंह
 विश्वम्भर 'मानव'
 डा० 'बच्चन'
 डा० विश्वम्भर नाथ उपाध्याय
 सुमित्रानन्दन पंत
 गंगाप्रसाद पाण्डेय
 डा० रामविलास शर्मा
 डा० सुरेशचन्द्र गुप्त
 डा० आनन्दप्रकाश दीक्षित
 जयशकर प्रसाद
 डा० नगेन्द्र
 बच्चन सिंह
 डा० विश्वम्भरनाथ
 उपाध्याय
 प्रो० दास गुप्त
 डा० नगेन्द्र
 धनजय वर्मा

५४ भारतीय प्रतीक विद्या	डा० जनार्दन मिश्र
५५ महादेवी वर्मा	श्रीरानी गूटू
५६ महादेवी वर्मा का विवेचनात्मक गद्य	सम्पादक, गंगाप्रसाद पाण्डेय
५७ आधुनिक हिन्दी कविता मे प्रेम और सौन्दर्य	रामेश्वरदयाल खण्डेलवाल 'तरुण'
५८ सस्कृति के चार अध्याय	'दिनकर'
५९ ओरियण्टल मिस्ट्रीसिज म	पामर
६० काव्य में रहस्यवाद	आचार्य रामचन्द्र शुक्ल
६१ सिम्बालिज् म	सी० एम० बाबरा
६२ वीणा	सुमित्रानन्दन पंत
६३ ग्रंथि	"
६४ पल्लव	"
६५ युगान्त	"
६६ युगपथ	"
६७ ग्राम्या	"
६८ ज्योत्स्ना	"
६९ स्वर्णकिरण	"
७० स्वर्णधूलि	"
७१ उत्तरा	"
७२ युगवाणी	"
७३ अतिमा	"
७४ वाणी	"
७५ कला और बूढ़ा चाँद	"
७६ कामायनी	श्री जयशंकर 'प्रसाद'
७७ आँसू	"
७८ लहर	"
७९ परिमल	निराला
८० अनामिका	"
८१ अणिमा	"
८२ कुकुरमुत्ता	"
८३ आराधना	"
८४ अर्चना	"
८५ यासा	महादेवी वर्मा
८६ दीपशिखा	महादेवी वर्मा,
८७ सुहागिन	विद्यावती 'कोकिल'

८८ आरती	विद्यावती 'कोकिल'
८९ पुनर्मिलन	"
९० सप्तक	"
९१ नन्ददास	आरसीप्रसाद सिंह
९२ कठोपनिषद्	
९३ ईशावास्य उपनिषद्	
९४ छादोग्य उपनिषद्,	
९५ शब्द कल्पदुम (सस्कृत कोष)	
९६ इन्साइक्लोपीडिया	ब्रिटानिका
९७ हिन्दी-साहित्यकोश	सं० धीरेन्द्र वर्मा

पत्र-पत्रिकाएं

- १ भारती
- २ कल्पना
- ३ आलोचना
- ४ काव्यधारा
- ५ निकष
- ६ नयी कविता
- ७ अवन्तिका
- ८ अदिति
- ९ कृति
- १० कालिदास
- ११ साहित्यालोचन आदि ।